

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 21 — سنة 2004



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 21 – سنة 2004

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10100

الرباط – المملكة المغربية

تليفون 75.51.13 (037) / 75.51.24 (037)

75.51.35 (037) / 75.51.89 (037)

فـاكس 75.51.01 (037)

الإيداع القانوني : 1982/29

ردمك : 0851-1381 : **ISSN**

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب

تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية

السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط

سنة 2004

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر: و.م. الأمريكية.
موريسْ دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
أوطو دو هابسْبورغ : النمسا.
عبد الوهاب بنمنصور : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة: تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
جان بيرنار : فرنسا.
روبير امبروكَجي : فرنسا.

عز الدين العراقي : المملكة المغربية.
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك.
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبّاس القيسي : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.
برناردان كانتان : الفاتيكان.
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي كَروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا: البرتغال.
محمد سالم ولد عدود : موريتانيا.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية.
ألفونصو دولاسيرنا : المملكة الإسبانية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شواريس : البرتغال.
عثمان العُمير: م.ع.السعودية.
كلاوس شواب : سويسرا.
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. م. العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.

الأعضاء المراسلون

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

1 - «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.
2 - «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.
3 - «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4 - «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
5 - «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
6 - «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7 - «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8 - «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
9 - «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985 .
10 - «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11 - «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
12 - «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
13 - «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14 - «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، نونبر 1988.
15 - «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، يونيو 1989.
16 - «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
17 - «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18 - «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، أبريل 1991.
19 - «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.
20 - «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

21 - «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1992.

22 - «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.

23 - «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.

24 - «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.

25 - «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.

26 - «أيٌ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي؟»، مايو 1995.

27 - «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.

28 - «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، دجنبر 1996.

29 - «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.

30 - «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.

31 - «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، ماي 1998.

32 - «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، نونبر 1998.

33 - «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، ماي 1999.

34 - «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، أبريل 2000.

35 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

36 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلد واحد باللغة العربية).

37 - «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر »، أبريل 2001.

38 - «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، نونبر2001.

39 - «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، أبريل 2002.

40 - «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، دجنبر 2002.

41 - «الذكرى الخمسون لثورة الملَك والشعب»، غشت 2003.

II - سلسلة «التراث» :

42 - «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.

43 - «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

44 - «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

45 - «ديوان ابن فَرْكون » تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.

46 - «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

47 - «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

48 - «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.

49 - «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

50 - «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

51 - «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني-القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

52 - «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية »، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

53 - «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع »، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

54 - «معلمة الملحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

55 - «رحلة ابن بطوطة »، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

56 - «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

III - سلسلة «المعاجم» :

57 - «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

58 - «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

59 - «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

60 - «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

IV - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

61 - «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

62 - «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1407/1986) .

63 - «محاضرات الأكاديمية»، 1988(من 1403هـ/1983إلى1407/1987) .

64 - «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1408/ 1988.

65 - «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

66 - «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

67 - «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1410/1990.

68 - «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1412/1991.

69 - «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1414/1993.

70 - «المغرب في الدراسات الاستشراقية »، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1413/1993.

71 - «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.

72 - «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1417 / 1997.

73 - «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1419 / 1999.

74 - «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 1421 / 2000.

75 - «الأمثال العاميّة في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، دجنبر2001.

76 - «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، مارس 2002.

V - سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

77 - «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

78 - «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

79 - «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

80 - «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

81 - «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

82 - «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر1988.

83 - «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

84 - «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

85 - «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

86 - «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

87 - «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

88 - «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر1994.

89 - «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

90 - «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

91 - «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

92 - «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

93 - «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

94 - «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

95 - «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

96 - «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

97 - «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

الفهــــرس

I – البحوث

2 – ملخَّصات البحوث باللغات الأجنبية مترجمة إلى العربية



البحوث

المرأة بين "الاستعراء" والتلفف في "حجاب" :
مقاربة أنثروبولوجية ونفسانيّة

محمد شفيق

أحدثت قضية الحجاب في الدوائر السياسية والثقافية والدينية الفرنسية ضجّةً لا تزال أصداؤها تصخّ الآذان. ومما استرعى انتباه المحلّلين أن البلدان الغربية الأخرى لم يحدث فيها شيء من هذا القبيل، ولم يحتدِم فيها النقاش حَولَ موضوع الحجاب الإسلامي. والسبب سببان اثنان، أولهما أن أكبر جالية إسلامية في أوربا استوطنت فرنسا؛ وثانيهما أن فرنسا صارت هي الدولة الغربية الحاملة للواء العَلمانية الراديكالية منذ أواخر القرن الثامن عشر، وذلك بعد أن كانت لقرون عديدة هي «البِنْتَ البِكرَ للكنيسة الكاثوليكية» كما كان يفتخر به ملوكها ونبلاؤها وأساقِفَتُها. وقد ظهرت فرنسا في هذه المناسبة، أو ظهر كِبارُ زعمائها السِّياسيِّين، بمظهر التعصُّب لنوع من التطرف العَلماني، تَساوى فيه اليمين واليسار، حتى إن رئيس الجمهورية اضطُرَّ إلى تكوين لَجنة «مُحايِدة» عُهِد إليها بإبداء رأيها في الموضوع. وبعد اطّلاعه على التقرير الصادر عن تلك اللجنة، وجه خطاباً إلى الأمّة أعلن فيه أنه ارتأى أنّ مسألة تأكيد عَلمانية النظام السياسي الفرنسي من اختصاص البرلمان، وأنّ مُمَثِّلي الشعب مدعوّون إلى اتخاذ تدابير قانونية من شأنها أن تحظر في المدارس حملَ الشارات الدِّينيّة اللافتة للأنظار

بِكِبَر حَجمِها. ومن الواضح أن في هذا الموقف خَرقاً لمبادئ العَلمانية نفسها، بما أنها تضمن حُرِّية التديُّن، والتديُّن من خصائصه التجلّي في ممارسة شعائر الدين والالتزام بأخلاقياته. وقد اعتبر رئيس الجمهورية الفرنسية الحجابَ الإسلامي مُجرَّدَ شارةٍ، ولَمْ يَرَ في احتجاب المرأة المسلمة استجابةً لمُقتَضَيات الأخلاق الإسلامية. ويَغلب على الظن أنه فعل ذلك عن تجاهل لا عن جَهْل، بما أنَّ لِباسَ الاحتشام صاحَبَ تاريخ المرأة الكتَابيّة حتى أوائل القرن العشرين كما يظهر ذلك في اللَّوحات المستعرِضة لأشكال الملابس النِّسوية في تطوُّرها عبر العصور. (وعن قصد استعملتُ عبارة «لباس الاحتشام»، لأنَّ بيت القصيد من حديثي هذا سيكون هو طَرْحَ مُشكلةِ «السفور الفاحش» أو «الاستعراء» في تعارضه مع «التَلَفُّفِ الخانق» طرحا جديداً، يُراعِي مُعطىً جديداً، لَعَلَّه هو الحاسِم). ومَهما يَكُن مِن شيءٍ، لا تزال الطبقة السياسية الفرنسية تعالج القضية على المستوَيَيْن الحكومي والإعلامي، رَيْثَما تُعرض المسألة على أنظار البرلمانيين.

أمَّا الدوائر الثقافية فقد تضاربتْ فيها الآراء بين العَلمانيِّين المتشددين المتعصِّبين وبين العَلمانيِّين المتفتِّحين الَّذين يَرَون أن العَلمانية هي حُرِّيَة التدين، وأن حُرِّيّة التديُّن كلٌّ لا يتجزَّأ. والواقع هو أَنَّ تَطَرُّف المتطرِّفين، حَسَبَ ما يَظهر، يَنمُّ عن خَوْفِهم من انتهاز الكنيسة الفُرصةَ للرجوع إلى فرض سَيطرتها على النظام التربويّ، بما أَنَّ المسلمين لَيسوا إلا أقلِّية. وممَّا جَعَلَهم يَخشَون هذا الرجوعَ أَكثَرَ، هُو وقوفُ رِجالِ الدِّين كافةً إلى جَنْب المسلمين المدافعين عَن حريِّة لُبس الحجاب. وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ من بين مسلمي فرنسا طائفةً معروفةً باسمِ «المسلمين العَلمانيين»، لَم يتمكّن أعضاؤها من توحيد الرأي في الموضوع الذي نحن بصدد طرقه. وقد ذهب الدّاعون لتخلّي الفتاة المسلمة عن الاحتجاب مذهب المدافعين عن حرية المرأة، موهِمين أنَّ الرجال هم الذين يَفرضون لُبس الحجاب على أزواجهم أو بناتهم أو أخواتهم. ومن المتّهِمين للرجل المسلم باضطهاد المرأة المسلمة، رئيس الجمهورية نفسُه. وقد استنكر مَوقِفه بعض كبار

الصحفيين، كما فعل محرّر افتتاحية «Le Monde»، إذ نشرها يومَ 2003.12.19 بعنوان «سياسة الخوف»؛ وسخر من خطاب الرئيس صُحُفيون آخَرُون وتهكّموا على صاحبِه واصفين إيّاه بالأستاذ الجاهلِ لمادة درسه. وقد أدلى المسلمون بدلائهم في النقاش من خارج فرنسا، وزاحمهم في ذلك حتّى العَرب غيرُ المسلمين؛ فحُرِّرت عشرات المقالات، وأُلّفت كُتُب...

وممّا لفت نظري شخصيًا أن الذين تحاوروا في موضوع الحجاب، أو موضوع لباس المرأة بصفة عامة، لم يطرقوا منه إلاّ بابَي الدين والسياسة، مع العلم أنَّ سلوك الإنسان من حيث سبُلُ التواصلِ الجنسيِّ بين الرجل والمرأة قد صار موضوع تحليل ودراسة في ميدانَيْ علم النفس والأنثروبولوجيا البيولوجية، بل قد انفرد بعلم خاصّ به سُمّي ب «علم الجنس، la sexologie»، وأُلّفت فيه مئات الكتب. ومن حقّ المرءِ أن يُسائل هذه العلومَ بُغية مقاربة موضوعيّةٍ لإشكاليّة دور لباس المرأة في ربط الصّلة الجنسية، معنويًا على الأقل، بين الرجل والمرأة. وبتعبير آخر، هل من حقّ المرأة أن تلبس أو تتعرّى كما تشاء ؟ فإن اختارت لنفسها التعرّي الكلّي أو الجزئيّ، فهل تكون لسلوكها تأثيرات سَلبيّة في المجتمع وفي تصرفات الأفراد من الرجال ؟ ماهي النواميس الطبيعية التي لامَندوحَة للذكر ولا للأنثى عن الخضوع لها في تواصلهما الجنسيّ، وماهي الوسائل التي من شأنها أن تُمكِّن الإنسان من مُمارستِه إنسيّتَه بصفته كائناً اجتماعيًا يُوازن بين مقتضيات الحياة البيولوجية ومقتضيات الحياة الاجتماعية ؟... على كلّ حال لم يُطرَح شيء من هذه الأسئلة، إلا ما جاء في مقالٍ لأحد الصُّحفيين الفرنسيين اسمه Arnaud Viviant الذي ندد بِسلُوك الفتيات لابِسات «السترينك» «Le string»، وهو تبّانٌ عبارة عن شريط لا يستر من العورة أدنى شيء. فنبّه Viviant بقوّة ما لذلك السلوك من استثارة للغرائز الجنسية عند الذكور الشباب... ومن حقِّ الإنسان المعاصر، كان مسلماً أو غير مسلم، بل من واجبه أن يستفتيَ العلوم الإنسانية في أحدث استنتاجاتها، دونما رأيٍ مسبّق في الموضوع، عساه أن

يهتدي إلى معرفة «الصواب العلمي» إن صحّ التعبير، أهو من جانب المرأة المسلمة المُختَمِرة (أو المتلففة في لحاف !)، أم من جانب المرأة الغربية الكاسية العارية، كما تُرى في الشوارع والندوات وصور المُلصقات الإشهارية وشاشات التلفزة والسينما ؟

والطرحُ العلمي الذي يفرض نفسه في معالجة هذه المسائل مُجَمَّعةً، يمكن أن يصاغ في سؤال واحد، كما يلي : ماهي الميكانيزمات (الآليات) النفسانية والوظائفية (Les mécanismes psychophysiologiques) التي تتحكّم في التواصل الجنسيّ بين الذكرِ والأُنثى، بصفة عامّة، وبين الرجل والمرأة بصفةٍ خاصّة ؟ أو بعبارة أوضح - ولا حياء في العلم - كيف يتمّ إغراءُ الأنثى الذكرَ بذاتها البدنيّة، أو كيف تجعله يشتهيها جنسيّاً ؟

جواب الأنثروبولوجيِّين عن السُّؤال جواب واضح لا غبار عليه، ويلتقون فيه مع خبراء «الإيثولوجيا»، أي علم السلوك الحيواني (L'éthologie) باعتبارهم الإنسانَ كائناً حيّاً ينتمي إلى «مَملكة الحيوان» (Le règne animal) من حيث خضوعُه الحتميُّ للنواميس العامة الضابطة للحياة الحيوانيّة المتجلّية في تحكم الغرائز (Lorenz, 469,70)؛ لكنَّهم يُسلِّمون بأنّ نشاط الدماغ البشَريّ يتدخل بكيفية معقّدة في تلطيف مفعول تلك النواميس (Lorenz, 354). أما في ما يَخُصّ غريزة التواصل الجنسي من أجل التناسل، فقد قام الأنتروبولوجيُّون بدراساتٍ مقارنة بين السلوك البشري والسلوك الحيواني، فلاحظوا أن للأوصاف التشريحيّة (Caractéristiques anatomiques) التي يتميز بها جسم الإنسان أثراً عميقاً في فرز المرأة عن سائر الإناث بخصوص إغراء الرجل بنفسها؛ ذلك أن قامتها المنتصبة حوّلت بؤرة الجاذبية الجنسية من حيائها (عُضوها التناسلي) ووزّعت قوة تلك الجاذبية على أجزاء أخرى من البدن. فبينما ينجذب الذكر من الحيوانات العليا (الثدييات) انجذابا غرزيّاً لما يصدر عن العضو التناسلي الأنثوي، وعن العضو التناسليْ وحدَه، من المثيرات للغريزة (Les stimuli déclencheurs) في

شكل إفرازات خارجية (Les phéronomes) وروائح تَنمُّ عن الوَدَق، بينما يُلاحظ أن الحيوان يسلُك هذا السلوك، يُلاحظ أن الرجل ينجذب غَرَزِيًّا لمفعول رؤية جسم المرأة كَكُلٍّ يتميز بأوصافٍ خاصّة كبروز الثديين أو نُهودهما، وكِبَر الأرداف، ورونق البشرة؛ ولا ينجذب لجاذبية حياء المرأة إلا في آخر مرحلة من مراحل الانجذاب والتواصل. وقد تنبه الأنثروبولوجيُّون المُقارنُون إلى أن الفرقَ الجوهريّ في الخصائص التشريحية بين المرأة وبين إناث الحيوانات العليا، هو اختفاء عضوِها التناسلي بين فخذيها بحكم انتصاب قامتها وبحكم تغطية الشِّعرة لعانَتِها، وذلك على خلاف ماهو ملحوظ في إناث الحيوانات؛ جهازُها التناسلي بارز للعيان أملط لا شعرة حوله، لأنّه هو العنصر الأساسيّ في تفعيل الغريزة الجنسية، بل هو العنصر الوحيد، بما أن الذَّكَرَ المنجذب لا يراعي سواه من أعضاء الأنثى ولا يهتمّ بجمالها أو قُبحها، ولا يهتم بالأنثى ككلٍّ، أهي فتيَّة أم شارف (J.-D.Vincent,153,154.). والمُحَصَّلُ من هذه المعلومات أن الرجل يُغرى جنسيا بالمرأة عند رؤية بعض أعضائها، كالثَّديين والأرداف الممتلئة، ورؤية البشرة المحافظة على نعومتها وحسنها. وقد أدرك قدماء العرب هذه الحقائق إدراكا عفويّاً، كما أدركهُ سائرُ البشر، لا شك. كان العرب يرون أن المرأة المُستوفيَة لشروط الأُنوثة القَمينَةَ بأن يعشقها الرجال، هي التي «تمشي على ستٍّ إذا أقبلتْ»، أي المتحرِّكة الرِّجلين واليدين والثديين، و «تمشي على أربع إذا أدبرت»، أي المتحركة الرجلين والرِّدفين من الكفل في ما يُمكن أن يراه الناظر من الخلف. وكان قدماء العرب يستحسنون عظَمَ العَجيزَة عند المرأة غاية الاستحسان، ويستقبحون الرَّسَحَ غاية الاستقباح، حتى إن المرأة الرَّسْحَاءَ، أي القليلة لحم الأرداف، كانت تُضطَرُّ إلى تكبير عجيزتها بما كان يسمّى «العِجَازَة»، و«هي شيء شبيه بالوسادة تشده المرأة على عَجُزها لتُحسَبَ عَجْزَاءَ» غير رَسْحَاء. وكانت المرأة حين تريد أن تتحدى ضرتها أو منافستها وتَسْتَفِزَّها، تقيس عَجيزَتَها بقطعة حبل وتُلقيها في استهزاء إلى التي تباريها إعجازاً لها (ستت 41، حبب 293). وفي الشعر العربي الجاهلي وغير الجاهلي عدد من الأبيات لا يُحصى يَنمُّ

عن ثورة شهوة الرجل عند رؤيته من الأوصاف البدنية الأُنثوية ما يُهيِّج الغريزة. حرصتُ على هذا الإملاح في الحديث إظهارا لِما لبعض الخصائص التشريحية النسويّة من أهَمِّية في تفعيل الجاذبية الجنسية الأُنثوية؛ أَدْرَكَ ذلك عامة الناس، من رجال ونساء، منذ زمان، ثم أثبتت صحته المُلاحَظَةُ العِلمية المُمَنهجَة المستحدثة منذ بضعة عقود فحسب. وهذا يدعونا إلى مراجعة مفهوم «العورة».

ولنا الآن أن نُسائل علم النفس في فرعيْه التحليليِّ والنَّشئيِّ عن التفاعلات والتّداعيات النفسانية والاجتماعية التي تُصاحب عملية التجاذُبِ الجنسي بين المرأة والرجل، ونستفتي الخبراء، عسانا نستفيد من رأيهم في محاولتنا الإجابةَ عن السؤال الآتي بخاصّة : هل من وازعٍ نفسانيّ يدعو المرأة إلى التحفظ والتحذر في الاستسلام لرغبة الرجل في التواصل الجنسيّ وإيّاها ؟ وبتعبير آخر : هل هي مستعدة في جميع الأحوال للاستجابة في غير حرج نفساني لرغبة الرجل في التواصل الحميمي ؟ المعروف عند الأنثروبولوجيّين أن المرأة تختلف وظائفيا عن إناث الحيوانات العُليا في أنها تتحمل التواصل الجنسيَّ حتى خارج مدة «الإباضة» (البيض، l'ovulation)، لكنّ المرأة بصفتها إنساناً، لها نفسية صاغتها الحياة الاجتماعية في تدافعها مع الحياة البيولوجية، مُضطرة اضطراراً إلى مراعاة المواضعات الاجتماعية، خاصة حينما تكون تلك المواضعات تليدةً مُتوارَثة كرّس الدهر التوافق على الانقياد لها. ومن تلك المواضعات ضرورة لزوم الحشمة في حالات معيَّنة، منها ملابسات التواصل الجنسي الحميمي وما يشبه الحميميّ. ومن الأنثروبولوجيين مَن قدّر أن للحشمة أسساً بيولوجية، فيها انغرست الحشمة المُنَشَّأةُ في المجتمع البشري كمُجتمعٍ بشري؛ وحجتهم في ذلك أن الجَمَلَ مثلا يختلي بالناقة عند الضِّراب، وأن الحصان يرغب عن كَوم أمه رَغَباً كليّا، حتى إنه يمرض مرضا نفسانيًا ظاهرا إن شعر بعد فوات الأوان أنه أُنزيَ عليها خِفيةً. والذي يهمُّنا نحن في حديثنا هذا هو الحشمة (أو الاحتشام) كظاهرة اجتماعية تطبع سلوك الإنسان في ظروف معيّنة، منها ظروف المغازلة والتواصل بين الرجل

والمرأة، إذ هي التي تعنينا بخاصّة. كيف تنشأ الحشمة في نفس الإنسان، وما دورها الاجتماعي ؟ هل من خصائص المرأة البيولوجية ما يجعلها أكثر احتشاما من الرجل، ما يجعلها خَفِرَةً، كما يقال في العربية، أي شديدة الحياء ؟

تُرَبَّى الحشمة في نفس الطفل انطلاقاً من أول يوم تغسل فيه أُمُّه، أو مربّيتُه أعضاء جسمه؛ ذلك أنه يشعر تدريجيّاً بأنّ ما نسمّيه، نحن البالغين، بالعورة لا يُغسل كما تغسل الجهاتُ الأخرى من بدنه. ويُعرفُ منه أنّه أدرك مفهوم العورة إدراكاً ما عندما يُلاحَظُ فيه أنّه لا يَسمَح أن يجرَّد من ثيابه إلا لمن بينه وبينهم ألفةٌ ثابتة؛ يحدث ذلك عادة في الأسابيع التي ينتاب نفسَه خلالها الشعور باستقلال «أناه» عن «أنا» أُمّه أو مرضعته، أي في الأسابيع الموالية للفطام أو لدروجه الأوّل على قدميه. ويظلّ الطّفل طَوال عهد طفولته الأولى، أي حتّى أواخر السنة الثالثة من عمره، يعتبر هجوما على كيانه الذّاتي كلّ تحديق إليه صادرٍ عن غريب لا يعرفه؛ ولذا يشيح بِوجهه عن الناظر إليه. وهكذا ينغرس في نفسه الشعور بضرورة التحرُّزِ من نظر الآخر، وضرورة التستُّر المناسب لكلِّ وضعٍ وحالٍ. وحبُّ التستُّر بستارٍ خاصٍّ بالبشر، نَشَّأَته في نفوسِهِم الضرورة البيولوجيَّة أوّلاً، في نظر النُّشوئِيِّين الارتقائيّين؛ ذلك في رَأيهم أنَّ الإنسان لمَّا صار يرقى الدّرجات القُصوى من سلَّم الحيوانات العُلْيَا تعوّدَ شيئا فشيئا الاستدفاء بالملبس، ففقد شَعَرَ فروتِه. فصار اللباس يلازمه لزوم جلده، لا يقيه من البرد والحر فقط، لكن يستر خصوصياته البدنية من نظر «الآخر» أيضا. وهذا يستدعي إلى ذاكرتنا الآية الكريمة : ﴿يا بَنِي آدَمَ، قَدْ أَنْزَلنا عَلَيْكُمْ لِبَاسا يُوارِي سَوْءاتِكُم وريشاً﴾. وبما أن الوجه ظلّ غير مستور لضرورة، عَملت الطبيعة، مَدعومة بالضّغوط الاجتماعية، على تكيُّفِه والأحوال النفسية، يحمَرُّ عند الاحتشام، ويصفرّ عند الخوف، ويكلح عند الغضب... ولذا يرى الخبراء أن احمرار الوجه ستار من نوعِ اللّباس يُسدلُ على الوجه تلقائياً حينما يشعر «الأنا» بأنّ حدّاً من حدود الحشمة قد اختُرِق. والفتاة، كما هو معلوم، أكثر تعرضاً لاحمرار الوجه من الفتى، فكأنها

أكثر احتياجا إلى التحرُّز والتَّحصُّن من التواصل غيرِ المرغوب فيه اجتماعيا أو بيولوجيًا. ولذا وضـع في العربية فعل خاصّ باحتشام المرأة، هو الفعل خَفِرَ : خَفِرَتِ المرأة تَخفَرُ خَفَرًا، فهي خَفِرَةٌ، أي شديدة الحياء قوية الحشمة. لكنّ علماء النفس لاحظوا أنّ الاحتشام شبه مرفوع بين النساء حينما يَعتزلن الرجال؛ فاستنتجوا أن احتشام المرأة من الرجل دليل على أنّ رغبتها في التواصل معهُ ينبغي أن تكون مشروطةً؛ فرض ذلك على المرأة كلٌّ من الحياة الاجتماعية، ومن البنية الأُنثويَةِ البيولوجية قبل الحياة الاجتماعية ؛ وذلك لأنه، بعد ستار الملبس وستار ماء الوجه يوجد بين الفتاة والفتى ستارٌ أكثرُ رمزيَّةً وأصعب للاختراق من أجل التواصل، ألا وهو غشاء البَكَارَة. فممَّا تنبّه له الأنثروبولوجيّون المقارنون بتعاون مع الأطباء البيطريّين أن غشاء العُذرةِ يقوى عند الإناث ويعاين وجوده بوضوح بقدر ما يرقى النوع سلَّمَ الحيوانات العليا؛ فهو أقوى عند المرأةِ منه عند أُنثى القرد، وهو أقوى عند أنثى القرد منه عند الرّمكَة أو عند البقرة، وهكذا تنازليًا، إلى أنْ ينعدم عند الأنواع الحيوانية السفلى. وقد صار له منَ القوة البيولوجية والرمزيّة الاجتماعية ما جعل العذراء (البكر) لا تستسلم، مبدئيًا، في التواصل الجنسيّ إلا للذي تشعر من وراء شهوتِه الغَرزيّة بقدرٍ من التجاوبِ العاطفي، أي من الحب ؛ و الحبّ المتبادل بين الذكر وقرينته ميزة للإنسان دون الحيوان، رغم ما يُلاحظ في سُلوك بعض «الأزواج» البهيميَّة من المحاكّة والملاعبة بين الأنثى والذكر. والمستورُ عند الفتاة أولى أن يجلبَ الحب، بينما لايجلبُ المكشوف إلا الشهوة الغرزيَّة الحيوانيَّة؛ وذلك لأن الفتى يشعر شعورا غامضاً بأنّ من وراء الستار «أنوثة مدّخرة» غير مبذولةً (Cinq-Mars 194). احتشام الفتاة إذن ادخار لأنوثتها، وهو في الوقت نفسه استراتيجيّة ناجعة لاختبار حبّ الفتى لها، و«تنضيج» اجتماعيّ له (Cinq-Mars 197)، لأن الشهوة ليست هي الحبّ (Lorenz 462)، ولأن الحب يزداد شدةً بقدر ما تُماطل الفتاة وتأبى الاستسلام الحميميّ، ساترة من بدنها ما قد يوحي ظهورُه بأنها على وشك النزول عند رغبة صاحبها، مُدنيةً عليها من ملابسها في كلّ حين، محمرة الوجهِ مرةً بعد مرة. وهذا

السلوك، حسب النفسانيّين أضمن لها لكسب حبّ الفتى بصورة مستديمة، ولجعل الزواج، إن تمَّ، مبنيّاً على أُسٍّ متين. ولعلّ هذا ما تفطن له الشاعر العربيّ القديم إذ قال :

ولا يلبث الفتيان أن يتفرقوا إذا لم يُزَوَّج روح شكلٍ لشكل! (زوج 293)

والزواج معناه أن السُّتُر كلها أُزيحت بين الزوجين بذهاب العُذرة. ولذهاب العذرة أهمية قصوى، لما ينتج منه من محبة وتوادّ بين الرجل والمرأة إن قُدِّم له بالتفاهم والتعاطف المتواصلين لمدةٍ ما، أو لما ينتج منه من التنافر والتباغُضِ إن لم تتسبّب فيه إلا شهوة غَرَزِيّة من قبل الفتى، أثارها من قبل الفتاة جنوح إلى الإباحيّة، أي ما سماه الإسلام التبرج؛ وسنرى ما التبرج بالضبط، كما كان في عهد الجاهلية. لكن ليس معنى هذا أن إفراط الفتاة في التعفف يُكسبها مزيدا من الجاذبيّة الأُنثوية؛ ليس معناه أن تلففها مثلا في لحاف واشتمالَها الصَّمّاءَ في ملبسها يُغري بها الفتيان أكثر، بل قد يحرمها من كلّ حظّ في التواصل معهم، خاصة إن أعرضت عن كلّ اختلاطٍ أو زَهِدت في مكالمة كلّ رجل لا تعرفه. والطريف عند البحث في هذه النقطة بالذات، هو أن يُلاحِظ الباحث أن رأي النفسانيّين فيها يلتقي ورأي بعض رجال الدّين المسلمين. تقول الأستاذة Cinq-Mars : «الأنوثة هي ما يمكن أن تُبْدِيَه المرأة دون أنْ تُعرِّض لا نفسها ولا الرجل للخطر»؛ ثم تضيف ما معناه أن تكلّف الحشمة (La pruderie) ليس هو الاحتشام؛ وتوضح أن ما أسميناه آنفاً بسُتُرِ الحشمة ليس من وظيفته إلغاء أنوثة المرأة، ولا فصلها عن الرجال، لأن في فصلها تحقيراً ضمنيّاً لها وجحوداً بحقّها كإنسان؛ والتلفّفُ شائن للأُنوثة (Cinq-Mars, 192,193). أما الفقيه الإيراني مُرْتَضى مُطَهَّري فيقول : في الاتِّجاه نفسه، ما يلي «إذا اعتبرنا أن من الواجب على المرأة أن تغطّي وجهها ويديها فقد احْتَجَزْناها وحَكَمْنا عليها بالسِّجن (Motahhari 121, 122) ؛ وكأنّ هذا الفقيهَ تفهم شيئاً ما موقف النفسانيِّين إذ يقولون إن الحجاب السّاتر لما يستدعي الشهوة ليس هو التّلفُّفُ، ولا ينبغي أن يكون هو التّلفُّف (في

تشاضور)، لأن التلفّف يُفقِد الأمل في التفتح، خاصةً إذا كان يُغَشّي حتى النَّظر (Cinq-Mars,175) لكنّهم، أي النفسانيّين، لا يُدينون التعري أقلّ ممَّا يدينون التّلفُّفَ، بل يرون فيه آفة اجتماعية يشملُ مفعولُها النساء والرجال.

يرى الباحث (Jean-Claude Kaufmann)، مثلاً، في مُؤَلَّفه «أجسام نساءٍ ونظرات رجالٍ، «Corps de femmes et regards d'hommes (C-M. 200) أنّ الاعتقاد بأنّ تعرية المرأة لِعَجيزَتِها وثديَيْها على رمال الشواطئ البحرية في الصيف عمل متحضر يُبرهِن على أن المجتمع مجتمعٌ مهذبٌ يضبط فيه الرجال أنفسهم ويتحكمون في غرائزهم، يرى أنّ هذا الاعتقاد لا أساس له، لأن البُحوثَ الميدانية أظهرت أن الرِّجالَ لا يلبسون النظّارات الملونة قصد وقاية الأعين من أشعة الشمس، لكن قصد التمكن من اختلاس النظرِ في عورات الحسناوات أيضا. ويرى M.A. Descamps في مُؤلَّفِه «العري واللباس،le Nu et le Vêtement» كما يرى غيرُه، أنّ ممارسة التعرّي الجماعي تُذهِبُ كُلّ «سرّيّة» عن الميكانيزمات المؤدِّية إلى التواصل الحميمي بين الرجل والمرأة، حتى إنها تُعَطِّلها في كثير من الحالات، وتُضعف الجاذبيَّة الجنسية العاملة بين الذكر والأنثى، إذ تجعلها مبذولة غير مدَّخرة (C-M.199). ويلتقي J.C. Kaufmann مع غيره في سدادة الرأي إذ يبينون أن التعري على رمال الشواطئ، وأن مذهب «العريانية»، le nudisme، ليسا من علامات التحضر في شيء (C-M.200). أما H.P. Duerr فيُحلّل النتائج السلبية لممارسة التعري الاستحمامي الجماعي في نفوس الشريحة العريضة من النساء، نظراً لما يُحدثُه عرضُ الأبدان الجميلة الفارهة من شعورٍ بالغبنِ عند اللواتي ليس لهنَّ حظّ من جمال وعند اللواتي جاوزن سن الشباب. وقد أدّى ذلك إلى ازدهار تجارة التجميل الاصطناعي متعدد الوسائل، وكأنّ العطّار أصبح قادراً على إصلاح ما يُفسِد الدّهرُ، في أبدان الرجال والنّساء ووجوههم على السّواء. هذه الاعتباراتُ كلّها، تدعونا إلى مراجعة النّظر في مفهوم الحرِّيَّة، وفي مفهوم التمدّن؛ وهذا موضوع آخر قائم بذاته. لكن يُمكن القول، بإيجاز، إن المُمارسة غير المقيدة

لبعض أنواع الحرِّيَّة الفردية تلحقُ الضرر بالمجتمع كَكُلّ. هذا هو القصد، في نظري، مِنْ فَرْضِ الحجاب على المرأة المسلمة مادامت جاذبيتها الأُنثويّة فاعلة، حسب ما يمكن استنباطه من الآية : ﴿والقواعدُ منَ النِّسَاء اللاَّتِي لا يَرْجُونَ نكَاحاً فليسَ عليهن جُناحٌ أن يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجات بِزِينَةٍ، وأنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ، والله سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (النور، الآية 58).

وما الحجاب الإسلاميّ بالضبط ؟ ... أعتقد أنّ فلسفة فرض الحجاب على المرأة المُسلمة لا يمكن أن تُدرك إلا لِمَن تَأمل ظروف نزولِ القرآن، وبخاصّة، الظروف الاجتماعية والاقتصاديّة في جزيرة العرب، أي الظروف التي فشت فيها ظاهرة التبرج في أُمِّ القرى وفي المدينة بصورة ملحوظة. والتبرُّج كما تُعرفه أُمهات المعاجم العربية «هو ما يُستدعى به شهوة الرجل». والقرآن ينهى عنه النّساء المسلمات : ﴿ولا تَبَرّجن تبرُّج الجاهليَّة الأولَى﴾. والواقع أن الأحوال الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الجزيرة جعلت من البِغاء حرفةً يُكسَب بها العيش. وكان الرّقُّ مؤسّسة آنذاك كما كان في سائر البلدان ؛ فكان العبيد الذّكور في مكة والمدينة يمتهنون المهن ليؤدّوا لأسيادهم ما يفرضونه عليهم من الإتاوات. وكانت الإماء تُضرب عليهنّ الضرائبُ من قِبَلِ ملاّكهِنَّ، فيؤَدّينها بالزنا والبغاء؛ كان ذلك يُسمّى بالمُساعاة (le proxénétisme) وكانت البغايا في أشدِّ الحاجة إلى كسب أكبر قدرٍ مُمْكنٍ من المال لإرضاء أسيادهِنَّ ولِسدّ حاجاتِهِنَّ إلى المأكل والملبس والمسكن؛ فكُنَّ يترددن على الأزقة والطرقات ويتبرّجنَ، أي يحاولن استدعاء الشهوة، شهوة التواصل الجنسي عند المارّة من الرجال. فكُنّ يُبدين من أجسامهنّ ما يُغري، ويُسمعن وَسْواسَ حلْيِهِنّ؛ وكنّ يَقْحُبْنَ، أي يتكلفنَ السّعال إيذاناً لطُلاّبهنّ. وكنّ يتمايلن في مشيتِهِنَّ، ويَمتشطن المشْطة الميلاء؛ وفيهنّ قيل «الكاسيات العاريات المائلات المُميلات، اللّواتي يعلِّمنَ غيرَهُنّ الدخول في مثل فعلهنّ» (ميل 637) ورأفةً بِهِنَّ نزلت الآية الكريمة ﴿ولا تُكْرِهوا فَتَياتِكُمْ على البِغاء، إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً ﴾ (النور، الآية 33) فلا غرْوَ، والحالة تلك، أن تُؤْمَرَ المسلمات، لا

بالتخلّي عن التبرُّج فحسب، ولكن بأن ﴿يُدنين عَليهنَّ من جلابيبهِنَّ﴾، ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾. أمّا الآيتان ﴿قُل لِلْمؤمنِينَ يَغُضّوا مِنْ أَبْصارِهِم﴾، ﴿وقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ من أَبْصارِهِن﴾ (النور، الآية 30، 31)، فَكَأنّهما تعريض مباشر بالمُتَعرّين والمُتَعُرّيات على الشواطئ، لابسي النّظارات الملونة الّذين انكشفت خفايا سلوكهم للباحثين النّفسانيين السابقي الذّكر. وممّا تجدُرُ الإشارة إليه أنّ رأي الأنثروبولوجيين في تحديد الأوصاف البدنية الأنثويّة المُثيرة للشهوة الجنسية عند الرجل يوافق رأي عمر بن الخطاب، في نهيه المسلمين عنْ إلباس نِسائهِم ما شفَّ أو وَصَفَ، إذ قال «لا تُلبسوا نِساءكُم القَباطِيَّ، فإنّه إن لا يَشِفُّ فإنه يصف» (شفف 180) أي يَلصَق بالأرداف ويَصِفُها بدقّة، كالسروال المسمّى «الدجين، jean» عندنا اليوم. ومجملُ القول هو أنّ الإسلام أو الديانات السماويّة الثّلاث - وبعض الثقافات، كالثقافة الصينية القديمة - تتوافق وما أفضت إليه أحدث البحوث العلمية الأنثروبولوجية والنفسانية في القضاء بأنّ لزوم الاحتشام في الملبس ضروريّ للحفاظ على الصّحّة النفسيّة الجماعيّة ولضمان بقاء الميول الغرزيّة التناسليّة سليمةً، لا يعتريها ضعفٌ أو انحرافٌ. ونحن نعلم جميعاً ما وصلت إليه الانحرافات الجنسيّة في بعض المجتمعات، وما أدّى إليه عزوف المترفين عن التزوّج والرّغَبُ عنِ التمتع بمسرّات الأبوة والأمومة من نقصٍ في التوالد، نقصٍ تسعى الآن أكثر الأمم غنىً وتحضُّراً لتدارُكِه خشية البَيادِ، كما هو شأن ألمانيا، مثلا.

لكن، ليس المقصود من هذا العرض هو التحريض على إلزام المرأة بارتداء لباس معيّن؛ لأن المرأة بصفتها أخت الرجل ينبغي أن تتمتع بجميع الحقوق التي يتمتّع بها الرجلّ، حتى في سلوكها وتصرّفاتها. المقصود من هذا العرض هو دعوة المرأة، في عهد تحرّرها إلى أن تُراعي أنّ في التبرّج والتّعرّي نوعا من الشّطط في ممارسة السلطة الأُنثويّة التي خوّلتها إيّاها الطّبيعة بجعل محاسنها جذّابة للرجل. أم في نفسها نقمة تَنقَمُها على الرجلِ وتريدُ عقابَهُ، لأنّه مارس عليها

سلطة الأقوى بدنياً واشتطّ في ممارستها منذ أن كان الرجل وكانت المرأة، وهو لا يَرْعَوي حتى اليوم ما لم يُزجر؟ لا أعتقد أنها تنتقم أو تفكّر في الانتقام، ولا ترغب، حسب تقديري، في انقراض الجنس البشريّ بسبب التنافر بين الذكر والأنثى، ولا في أن تُحرَم من احتكار القُدرة على الإنجاب، فيزاحمها فيها الاستنساخ البيولوجي والتوليد في أنابيب المختبرات. إنّ المقصود من عرضي هو حثّ العلماء الخُبراء من الرّجال، والعالمات الخبيرات من النساء، على النظر المُرَشَّد المُعَقْلَنِ في موضوعٍ طريفٍ بطرافةِ المُسْتَجِدَّاتِ من قضايا الحياة العصريّة ومشكلاتها؛ وهو ما يمكن أن نُسَمِّيه موضوعَ «إكولوجيّة البيئة المعنويّة» أي البيئة النفسانيّة بِشقّيْها، الوجداني والفكريّ. إنّه موضوع قابل لأنْ يطرق في الندوات والملتقيات العلمية على غِرار واحد مع موضوع البيئة الجغرافيّة، شريطة أن يُولَى الأهميّة القصوى. وممّا يبعث على التفاؤل أنّ من النساء من بدأن يشعرن بأنّ أنماط العيش المستحدثة ابتذلت الجاذبيّة الأنثوية الطبيعيّة، وجعلتها مجرّد مَصيدةٍ تجاريّةٍ يعْتَمِدُها الإشهار في أسواق الكماليّات، إن لم تجعلها بضاعةً من البضائع. وآخر القول إن المقصود من عرضي هذا، هو دعوة الزوج والزوجة، كلِّ زوج وزوجةٍ، إلى تكييف تعايشِهِما الحميميّ وتلازمهما في المعاشرة، التكييف اللائق، بحيث يزداد الرباط الحيويُّ الرابط بينهما قوةً، يوماً بعد يوم، وبحيث يكون حب أحدهما للآخر ووفاؤه له مصداق قول الخالق سبحانه، مخاطبا الرجال : ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لكُمْ وأنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة، 186)، ولقوله عز من قائل... ﴿ وقد أَفْضَى بَعْضُكُمْ إلى بَعْضٍ، وأَخَذْنَ مِنْكُم ميثاقا غَلِيظاً﴾ (النساء،21)، والواقع أنّ أغلظ المواثيق هو الذي يترتّب عليه التمازج الحيويّ بين كائنين واعيين لمعنى الحياة. هذا، ومن جهة أخرى، أعتقد أنّ من الممكن أن يُصَيَّر النِّقاش حول الحجاب مدخلاً للحوار الجادِّ الرَّصين، لا بين الإسلام والديانات الأخرى، لكن بين الإسلام والعلمانية، لأن الفكر العلماني هو السائد اليوم في الثقافة الغربية. ولن يتأتّى للمتحاورين أن يعالجوا نِقاط التعارض والاختلاف بين الرؤى الإسلامية

والرؤى الغربية إلا بشرط، هو أن يكون لكلّ جانب من الجانبين خبِرة واسعة بثقافته الذّاتية وبثقافة الآخر أيضا. أما في غير هذه الحال، فسرعان ما ينقلب الحوار إلى تخاطبٍ أشبه شيءٍ بتخاطبِ الصّمّ.

المراجع

الأنثروبولوجيا، والإثولوجيا :

- K. Lorenz, "Essais sur le comportement animal et humain", Editions du Seuil 1970.

- Vincent, Jean-Didier, "Qu'est ce que l'homme ?", Edition. Odile Jacob (poches), 2001.

*** مقالات مستخرجة من الأنترنيت في موضوع البكارة.**

علم النفس التحليلي والنشئيّ :

- Cinq-mars, José Morel, "Quand la pudeur prend corps", Presses Universitaires de France, Série "Partage du savoir", 2002.

أدبيّات النقاش في موضوع الحجاب الإسلامي :

- Geadah, Yolande, "Femmes voilées", Edition. VLB, 1996

- Motahhari, Mortada, "La question du voile" Edition, "Al-Bouraq", Beyrouth, 2000.

الأدبيات العربية التي لها صلة بالموضوع :

الحروف الثلاثة الواردة بين قوسين والمتبوعة بعدد، تُشير إلى المادة المعجمية، وإلى الصفحة، في «لسان العرب».

الأبعاد الاجتماعية والحضارية
لقانون مدونة الأسرة

رحمة بورقية

يعتبر إصلاح قانون الأسرة في المجتمع المغربي حدثا يعكس تحولا في فلسفة تصور الأسرة والعلاقات الأسرية، والمرور من منظور مجتمعي كانت تقننه المدونة القديمة، إلى منظور جديد للأسرة وللمنتظم المجتمعي ولعلاقته بالقانون. ولرصد هذا التحول، من الضروري تحليل الأبعاد الفلسفية التي يقوم عليها التصور الجديد للأسرة، ومدى مسايرة هذا التصور للتغييرات الاجتماعية التي عرفتها الأسرة المغربية والتي فرضت تحول القانون، مع ما قد يحدثه ذلك من تأثير على مستوى التصورات والعقليات التي تحيط بالعلاقة بين المرأة و الرجل وما يفتحه تعديل مدونة الأسرة من آفاق فكرية جديدة.

1 – الأسس الفلسفية والاجتماعية للأسرة

حظيت الأسرة في المجال المعرفي باهتمام الباحثين في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي والعلوم الاقتصادية، واحتلت موقعا أساسيا في قلب النظريات الكبرى التي نظرت للمجتمع و للحضارة. فمثلا فرويد في كتابي

"الطوطم والطابو" و"موسى والتوحيد"[1]، يجعل من عقدة أوديب التي نشأت في العلاقة الأسرية، أصلا للحضارة والتقديس. كما أن المدرسة الماركسية والتي جعلت من الإنتاج والتنافس على احتكار الإنتاج محركا للمجتمع والتاريخ ربطت بين أصل العائلة والملكية الخاصة، وجعلت من هذه الأخيرة أصلا للأولى. واستمر الاهتمام بالأسرة في الاجتهادات اللاحقة للماركسية عندما انكب الماركسيون الجدد على تطوير الجهاز المفاهمي و النظري مع ما سمي بالأنثروبولوجيا الاقتصادية، كما تجلى ذلك في أعمال كودوليه[2] التي تفسر العلاقات السلطوية داخل الأسرة بمدى احتكار وسائل الإنتاج الاقتصادي، كالأرض مثلا، داخل العائلة. ومن منطلق النظرية البنيوية جعل لفي ستراوس[3] من تبادل النساء أساسا لكل تبادل مجتمعي بل وأصلا للمجتمع والحضارة؛ بحيث أن تحريم المحارم يقوم على مبدإ التخلي عن المرأة التي يتم التبادل بها مع الآخرين. فقواعد القرابة توجد في قلب منطق وجود المجتمع والحضارة ، بل ويؤسس الحضارة. فالنساء يشكلن عملة للتبادل الضيق، عندما يتم داخل الأسرة الممتدة أو القبيلة، أو للتبادل الموسع عندما يتم بين مختلف المجموعات.

وبدون أن ندخل في نقاش عن مدى صحة أو خطإ الفرضيات التي تتضمنها كل نظرية من هذه النظريات، وجب تأكيد الاهتمام المعرفي الذي لقيه موضوع العائلة لدى المؤسسين للنظريات الاجتماعية الكبرى وما تولد عن نظرياتهم من دراسات في مختلف مجالات المعرفة : من فلسفة، وأدب، وتحليل الخطاب، وتاريخ، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ويجد هذا الاهتمام المعرفي مبرره في كون الأسرة عبر العصور، و في كل المجتمعات، كانت في صلب الرهانات السياسية والمجتمعية وفي قلب الصراعات الحضارية، لكونها تشكل المؤسسة الأساسية للإنتاج البيولوجي عبر وظيفة التوالد، والخلية للإنتاج الاجتماعي وإعادة إنتاجه عبر وظيفتي التنشئة والتربية. و نظرا لهذا الأمر، كان وضع المرأة في الأسرة والمجتمع في كل المجتمعات التاريخية محط رقابة اجتماعية قننتها المعايير والأعراف والتقاليد والعادات.

غير أن تراكم المعرفة وتقدمها، في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، يمكننا من مساءلة المنظومات الفكرية التي ينبني عليها كل بنيان مجتمعي، وتحليل المنطق الذي ينبني عليه التنظيم الاجتماعي والتنظيم العائلي والعلاقات الأسرية. وفي هذا السياق يمكن لنا أن نعتبر بأن المدونة القديمة كانت تقوم على فلسفة منسجمة مع الفضاء الثقافي العربي والتقاليد التي تقنن وضع المرأة في المجتمع، الذي استوطنت فيه تصورات تضع ترتيبا معياريا بين الذكر والأنثى وتصورات أنتجتها مركزية ذكورية لازمت التنظيم الاجتماعي للمجتمع العشائري.

والواقع أن المكتسبات المعرفية للعلوم التاريخية والإنسانية و الاجتماعية، تبين لنا أن الرجل و المرأة لا يشكلان مجرد كيانين بيولوجين يفصل بينهما الانتماء لجنسين مختلفين الذكر والأنثى، وإنما هما مفهومان محملان بأوضاع وتصورات ثقافية حول التنظيم الاجتماعي يتم بناؤها بالتقاليد والأعراف والقوانين والممارسات خلال العصور التاريخية. فكل من النسب الأبوي والولاية على المرأة في الزواج وسلطة الزوج وطاعة الزوجة لزوجها، وضعف المرأة والنقص الذي يعتري قدرتها العقلية، يقوم على مبدأين ثقافيين أفرزهما المجتمع العربي، وهما: عرض النساء ورجولة الرجال؛ بل يمكن القول إن رجولة الرجال مرتبطة بعرض النساء. ولقد كان عرض الرجال يمتد ليشمل عرض العشيرة، يكتسب أو يفقد حسب تصرف النساء واستجابتهن لتقاليد تلك العشيرة. ولذلك كانت سلطة الرجل على المرأة تبررها حماية شرف وعرض العشيرة[4].

ومن المعلوم أن القضايا المتعلقة بأحول الأسرة كانت عبر تاريخ المجتمعات الإسلامية تطرأ عليها مستجدات ويطرح المسلم في شأنها أسئلة في شكل نوازل كان على الفقهاء الإجابة عنها. بل كانت بعض القضايا تتكرر بتناص، يكاد كل نص يكرر الآخر بنفس المضامين الاجتماعية من الإمام مالك إلى بن العاصم مرورا بالإمام سحنون وابن أبي زيد القيرواني والشيخ خليل. ولا أدل على ذلك من المعيار الجديد لسيدي محمد المهدي الوزاني الذي كتب على منوال

معيار الونشريسي بفاصل أربعة قرون. وتحتل القضايا المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث حيزا تتشابه فيه القضايا التي طرحت في القرن السادس عشر أو القرن التاسع عشر الميلادي[5]. وإذا كانت النصوص الفقهية تفصح عن مجهود لتقنين أحوال المسلمين وذلك بمحاولة إيجاد أجوبة عن الأسئلة الجديدة التي تطرح على المجتمع الإسلامي، فلقد ظلت المضامين الاجتماعية التي تتعلق بوضع المرأة تحددها تقاليد مستمدة من بنية المجتمع العربي وتنظيمه العشائري. ويمكن القول أن لمفهوم المرأة والرجل في الكتب الفقهية حمولة ثقافية تراكمت في الذاكرة التراثية وحفظت لها البقاء عبر الكتابة الفقهية.

إن تغيير القوانين يأتي دائما كاستجابة للتحول الذي يعرفه المجتمع. ويبين التاريخ الحديث لتقنين أحوال الأسرة أن أول مدونة في شكلها الوضعي تمت صياغتها في 1957، وكانت تعتبر بمثابة خطوة نحو التقنين، باعتبار أن ما كان سائدا قبل حلول الاستعمار وخلال الاستعمار هو وجود مختلف الأعراف في القبائل، سواء المكتوبة منها والشفوية، والعمل بالفقه في كثير من المناطق الحضرية. وفي مسار توحيد وتحديث القوانين في مغرب ما بعد الاستقلال، تمت صياغة مدونة الأحوال الشخصية والتي تعتبر خطوة في تطور التقنين الوضعي في مجال أحوال الأسرة ؛ إلا أنها ظلت بدون تعديل إلى سنة 1993 عندما أدخلت عليها تعديلات طفيفة، لم تمس جوهرها رغم التحولات التي عرفتها الأسرة والمجتمع، بل إنها أحيطت بتصور جعلها نصا لا يقبل التغيير، على الرغم من ارتفاع الأصوات التي تنادي بالتغيير. بل وأضفي عليها لمدة عقود أربع هالة التقديس كجزء من التراث الفقهي. والواقع أنه من 1957 إلى 2004 طرأت على المجتمع المغربي تحولات كبيرة؛ وأصبحت الظواهر الاجتماعية الجديدة في انفصام تام مع المضامين الاجتماعية التي حملتها المدونة لمدة أربعة عقود بعد استقلال المغرب ؛ تلك المضامين التي حلقت فوق الزمان والمكان بفعل ترديد كتب الفقه لها عبر العصور ليتم توطينها في مدونة الأحوال الشخصية.

إن مدونة الأسرة وكل ما أحيط بها من حيثيات سواء تعلق الأمر بالمنهجية التي تم اعتمادها لبلورة المشروع، أو من حيث المضامين التي وردت في ثنايا موادها، تجعلنا نتساءل عن الأسس و الأبعاد الاجتماعية للمشروع الجديد وتدعونا إلى تحليل العلاقة بين القانون والمجتمع. وفي هذا السياق يمكن لنا أن نحلل هذه العلاقة من ثلاثة زوايا: مدى مسايرة القانون للواقع المجتمعي، دور القانون في تغيير الواقع المجتمعي، الآفاق الفكرية والحضارية والعملية التي يفتحها القانون.

1 – مدونة الأسرة وتطور المجتمع

لقد كان منطلق الإصلاح هو المجتمع المغربي والأسرة التي يستهدفها ذلك الإصلاح، كما أن أرضية الإصلاح هي ما عرفته الأسرة من تحولات منذ الاستقلال إلى بداية الألفية الثالثة وما ترتب عنها من ظواهر جعلت القانون في تناقض مع الواقع. فضرورة التعديل انبثقت من قلب سيرورة مجتمعية وثقافية لم تعد تسايرها مدونة الأحوال الشخصية القديمة؛ تلك المدونة التي تعكس صورة لأسرة غير متوازنة، تحتل فيها الزوجة الدرجة الدنيا، وتغيب الطفل، وتثقل كاهل الزوج وتضعه في حرج تحت غطاء منحه السلطة، وبالتالي لا تحقق التكافؤ والتلاحم الضروري للتوازن الأسري.

إن التحولات التي عرفها نمط العيش داخل الأسر المغربية، والتي تتجلى في ازدياد الحاجيات وارتفاع الاستهلاك، نتج عنها ارتفاع الحاجة لدى الأفراد كيفما كان جنسهم : الرجال و النساء، وسنهم للبحث عن موارد الدخل للأسرة. ولقد ولد هذا الوضع الضرورة الملحة لتعبئة كل مقدرات و طاقات أفراد الأسرة المغربية للحصول على الموارد التي تضمن العيش وتجنبهم الفاقة. فإذا كان عمل النساء

اللواتي حصلن على التعليم و الشهادات و الكفاءة اللازمة للانخراط في الحياة العملية، وبالتالي توفير الدخل و الحصول على المرتبة الاجتماعية، أمرا يجلب لهن الدخل والسمعة والمكانة الاجتماعية، فإن عمل معظم النساء في الفئات السفلى للحواضر وفي البوادي هو ضرورة لسد حاجيات أفراد الأسرة والمساهمة في مصاريف البيت نظرا لكون الأزواج عاجزين عن إعالة الأسرة. ويعرف القطاع غير المهيكل في الاقتصاد المغربي تناميا بفعل ولوج النساء إلى مجاله لضرورة الحصول على الدخل لسد الحاجيات المتزايدة للأسر. بل وتفرض هذه الضرورة العمل على الأطفال أيضا، باعتبار أن دخلهم كيفما كانت ضآلته هو دخل إضافي للأسرة. وتتوجه الأسر المغربية، اليوم، نحو استعمال كل الاستراتيجيات للرفع من دخلها اليومي أو الشهري؛ ويعتبر انخراط النساء في العمل خارج البيت أو داخله والاشتغال بحرف خاصة بالنساء، من الاستراتيجيات الأساسية. ويترتب عن هذا الواقع أن قوامة الرجل وسلطته الاقتصادية وانفراده بها تتراجع. والمدونة التي تنص على قوامته المطلقة فهي تقوم على مبدأ تراجع بشكل كبير في واقع الأسر المغربية.

وإذا ما فحصنا الإحصائيات، نجد أن عدد النساء اللواتي يعملن يتزايد بالمقارنة مع عدد الرجال. فمثلا خلال 11 سنة من 1987 إلى 1998 ارتفع معدل نشاط النساء ب 7,4 فقط بالنسبة للنساء القرويات و ب 9,2 نقط بالنسبة للنساء الحضريات، في حين أن فئة الذكور ارتفعت بالتوالي ب 3,8 و3,3 نقطة. وتدل هذه المعطيات على الانخراط المتزايد للنساء في الحياة الاقتصادية، ذلك الانخراط الذي أصبح ظاهرة لا رجعة فيها[6]. ومن الملاحظ أن اندماج المرأة في الحياة العملية خصوصية، تجعلها غالبا، وبفعل الحاجة والفقر، تقبل على مختلف الأعمال التي يقبل عليها الرجال بشكل أقل، كالتجارة بالتقسيط في أزقة المدينة والعمل في البيوت كخادمات، وفي المصانع التي تشغل غالبا النساء، كما هو الشأن في النسيج والتعليب، وفي الضيعات الفلاحية.

كما أن ظاهرة النساء ربات الأسر أصبحت من الظواهر الجديدة التي تبينها الإحصائيات؛ بحيث تمثل النساء ربات الأسر 16,7 ٪ من مجموع أرباب الأسر، ويمثلن في الوسط الحضري 22,9 ٪ و في الوسط القروي 12 ٪[7]. ومن الملاحظ أن أسرة واحدة من بين خمسة في الحواضر تترأسها امرأة. وفي هذه الحالة يترتب عن ذلك مسؤولية المرأة على الأسرة من رعاية وتربية ونفقة ومأكل وملبس ومسكن. و يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة من المؤشرات على التحول الكبير الذي تعرفه الأسر المغربية، وعلى الدور الاقتصادي الذي أصبحت تعرفه المرأة داخل الأسرة بالإضافة للأدوار التقليدية لها كتنظيم شؤون البيت ورعاية الأسرة وغيرذلك.

لا يقتصر بحث النساء عن العمل من أجل الحصول على الدخل على المجال الحضري، وإنما أيضا يمتد إلى البوادي. فالمجتمع القروي طرأت عليه تحولات في العقود الأربعة الأخيرة، منها تعميم النقد وظهور حاجيات جديدة، كالحاجة لتعليم الأبناء والتطبيب واقتناء منتجات للاستهلاك الضروري ومواد للتغذية والملبس والأواني المنزلية. إلا أن الفقر والدخل المحدود لمعظم الأسر القروية، يجعل المرأة مضطرة للبحث عن مورد للدخل عن طريق تربية المواشي والدواجن والحياكة، لبيع ما تنتجه في السوق الأسبوعي، لمواجهة مصاريف الأسرة. ومع ضغط الفاقة استسلم الزوج، بل في كثير من الحالات ينسحب، وقد يتملص من كل مسؤولية ويدفع بالزوجة إلى البحث عن مورد للعيش ؛ وفي أحسن الأحوال يعترف بعدم قدرته وقوامته[8].

وفي سياق التحول الذي عرفه المجتمع والذي كان له تأثير على البنية الأسرية، نجد ارتفاع سن الزواج، بحيث تبرز الإحصائيات أن معدل سن الزواج بالنسبة للنساء ظل يرتفع منذ استقلال المغرب من إحصاء لآخر، ليبتعد بكثير، بالنسبة للنساء، عن السن الذي حددته المدونة، أي 15 سنة. ففي إحصاء 1960 كان معدل سن زواج النساء 17,3 سنوات، ليرتفع إلى 19,6 في 1971، وإلى 22,2

في 1982، وإلى 25,8 في إحصاء 1994.[9] فارتفاع سن الزواج بالنسبة للفتاة والفتى أصبح ظاهرة يفرزها الواقع الاجتماعي، وتفسرها عدة عوامل، منها :

* تعتبر العوامل الاقتصادية من أهم العوامل المحددة لارتفاع سن الزواج، والتي تتجلى في غلاء العيش وارتفاع تكاليفه في فئات اجتماعية عريضة من المجتمع. ومن المعلوم أن 5,3 مليون من السكان يعانون من الفقر[10]، وبالإضافة لشريحة واسعة مهددة بالإفقار، وأن نسبة الفقر تصل إلى 27,2 ٪ في الوسط القروي. مما يجعل الرجال في وضع العزوف عن الزواج، نظرا لما يتطلبه الزواج من تكاليف.

* ساهم تزايد التعليم لدى الأطفال و محاولة تعميمه ورغبة الأسر في تعليم الفتيات في تأخر سن الزواج. وأصبحت الفتيات يأخذن نصيبهن من التعليم كما هو الشأن بالنسبة للفتى، بحيث نلاحظ أن معدل تمدرس الفتيات يكاد يقترب من معدل تمدرس الفتيان في الوسط الحضري. كما أن تعليم الفتيات يبقى مرغوبا فيه حتى في الوسط القروي، على الرغم من الفروق الموجودة بين الفتيان والفتيات. كما أن تزايد نسبة المتعلمين الذكور والإناث أدت إلى تغير في السلوك تجاه الزواج، بحيث لم يعد للزواج المبكر قيمة ثقافية و اجتماعية كما كان الشأن في الماضي.

* تساهم الهجرة الداخلية و الخارجية، سواء منها الهجرة الفعلية أو انتظارها والتأهب لها، في عزوف الشباب الذكور عن الزواج. بل ويراود الشاب «حلم» العثور على أجنبية تساعده على الحصول على التأشيرة للهجرة والإقامة في بلد أجنبي. ويؤدي هذا الأمر إلى أن الشاب لايود أن يثقل كاهله بالزواج الذي سيكون عرقلة في تحقيق ذلك الطموح.

ومن انعكاسات ظاهرة ارتفاع سن الزواج، نجد أن كثير من الفتيات في الأسرة يساهمن في دخل الأسرة نظرا لعدم قدرة الأب على تلبية كل الحاجيات.

وقد تكتسب الفتاة داخل أسرتها سلطة معنوية تستمدها من سلطتها المادية وقدرتها على إعالة أسرتها، و بالتالي تساهم الظاهرة في تغيير الأدوار داخل الأسرة.

نلاحظ بأن المجتمع المغربي أفرز تعددا في أنماط الأسرة، بحيث أن الأسرة الممتدة تتراجع وتتزايد نسبة الأسر النووية التي كانت تشكل نسبة 51 ٪ في 1982 وارتفعت إلى 62 ٪ في 1995؛ مما يبين أن التطور يسير في اتجاه تزايد الأسرة النووية. كما يرافق هذا التحول تناقضا في العلاقات بين علاقات تقليدية وعلاقات حديثة وتداخل في الأدوار مع ما يمكن أن يحدثه من توتر في العلاقات، بالإضافة إلى التناقض بين الواقع والقانون.

تجتاز الأسرة المغربية اليوم مرحلة تعرف فيها الأدوار بين الزوج والزوجة والأبناء إعادة ترتيب بفعل الموقع الذي يحتله كل فرد في العلاقة مع دخل للأسرة. وتبين الدراسات السوسيولوجية أن للسلطة الاقتصادية تأثيرا على السلطة الاجتماعية وعلى الموقع والمكانة في النسيج الاجتماعي. وعلى الرغم من هذا التأثير، فالتصورات المجتمعية والثقافية مازالت تنظر إلى الزوج كمصدر للإنفاق على البيت وعلى الزوجة والأطفال. إلا أن هذا التصور سرعان ما يتحداه الواقع في الحالات التي يتعذر على الزوج الاستجابة لهذه الصورة. وهذا ما يجعل عدد النساء المتخلى عنهن وعن أطفالهن يتزايد، ويطالبن بالنفقة في المحاكم. فإسناد القوامة الاقتصادية قانونا للزوج على الرغم من تراجعها في الواقع، يضع ذلك الزوج في حرج اجتماعي ونفسي، هذا الحرج الذي يترجم في بعض الحالات إلى توتر في العلاقات الزوجية وإلى خلاف حاد، في بعض الأسر، حول تحديد مسؤولية الإنفاق. وبالإضافة إلى ذلك، قد تستغل بعض الزوجات الإقرار القانوني بالقوامة الاقتصادية للزوج للامتناع عن الإنفاق عندما تتوفر لهن الإمكانيات المادية في حالة يسرهن وعسر الأزواج. وقد يحدث في حالات فاقة الزوج، وتوتر العلاقة الزوجية، أن تستغل قوامته الغائبة والمتعذرة كذريعة لإذلاله والتشهير به.

ففي إطار هذه التحولات التي أدت إلى ضرورة تعديل المدونة، يجب التركيز على التحولات الثقافية على مستوى الوعي بالحقوق والتي واكبت التحولات الاقتصادية. ولقد ساهمت في ذلك الحركات الحقوقية والنسائية التي نادت منذ السبعينيات بإصلاح مدونة الأحوال الشخصية نظرا لكونها تحمل صورة دونية عن المرأة ولكونها أصبحت في تفاقم مع الواقع الاجتماعي. ولقد استثمرت الجمعيات النسائية المتعددة جهودها منذ تأسيسها في المطالبة بتغيير مدونة الأحوال الشخصية ومنح المرأة مكانة تمكنها من المساواة مع الرجل في الترسانة القانونية وفي الواقع المجتمعي. ولقد جسدت الحركات النسائية الوعي بمكانة المرأة في المجتمع؛ ذلك الوعي الذي ندد بالصورة الدونية للمرأة التي كانت تتخلل مدونة الأحوال الشخصية.

لقد فرض التحول الاقتصادي والاجتماعي و الثقافي والوعي بالحقوق ضرورة تغيير مدونة الأحوال الشخصية التي لم تعد تساير هذا التحول وذلك لكونها كانت تحمل في ثناياها مضامين اجتماعية تنتمي لعصور ماضية. والواقع أن تحول المجتمع هو سيرورة تاريخية ولا يمكن أن نرى فيه ظاهرة لا سلبية أو لا إيجابية، وإنما كحركية للتاريخ و للمجتمع، تفرض على القوانين التي تنظم الحياة أن تتطور لتساير مستجدات المجتمع. ولقد عكس التعديل الجديد هذا التحول.

2 – دور القانون في تغيير الواقع المجتمعي

غالبا ما تكون التحولات التي تتم فوق أرض الواقع الاقتصادي و المجتمعي لا تنعكس دائما على مستوى التصورات والعقليات والمواقف، وعلى المستوى الإيديولوجي؛ لكونها المجال الذي تتحجر فيه الأفكار وتستوطن فيه المقاومة الثقافية لتحدد بعض المواقف. ويجب أن نشير إلى أن زمن العقليات والتصورات الثقافية هو زمن بطيء، ولا يسير بنفس وتيرة الزمن الاقتصادي والمجتمعي.

وفي هذا الإطار يكون للسياسي دور في توجيه القرار نحو تغيير العقليات، لتكون الدولة عاملا مكملا لما فرضه المجتمع في تعديل القوانين. ولقد كانت وراء إحداث قانون جديد للأسرة، إرادةٌ سياسية واضحة للإصلاح الشامل للمدونة تجلت في خطب الملك محمد السادس عند تعيينه للجنة الاستشارية المكلفة بتعديل مدونة الأحوال الشخصية، وفي التوجيهات الصريحة لتعديل شاملٍ للمدونة، أو في إعلانه يوم 10 أكتوبر 2003 أمام البرلمان عن أهم المستجدات في مدونة الأسرة.

فوظيفة الدولة، حسب علم الاجتماع السياسي، هي عنصر التوازن في المجتمع. ولقد جعلت الدولة، في شخص الملك كأهم قطب في النظام السياسي المغربي، إصلاحَ المدونة يجمع، بانسجام، ثلاثة أبعاد أساسية: الاستجابة للتحول المجتمعي مع تطوير التصورات والعقليات، الحفاظ على مقاصد الشريعة الإسلامية، واعتبار الإطار العالمي الذي أصبح يلزم المغرب باتفاقيات دولية.

ومن الأبعاد الأساسية للمجتمع المغربي أنه مجتمع إسلامي، وأن الإسلام دين الدولة، بالتالي فإصلاح المدونة كان عليه أن يتم وفق تعاليم الشريعة الإسلامية ومقاصدها، و ذلك بإعمال الاجتهاد. ومن المعلوم أن التباين في الرؤى حول إصلاح المدونة والذي شهدته الساحة السياسية والذي يمكن اعتباره صراعا سياسيا أكثر منه صراعا دينيا، أو التباين الذي كان يتخلل عمل اللجنة، لم يكن تباينا في الجوهر وإنما في كيفية التعامل مع التراث الفقهي ومع ما يحمله من مضامين اجتماعية قننت لظواهر في الماضي ولم تعد تساير تطور الأسرة المغربية ولا مكانة كل فرد فيها. كما لم يكن من الممكن تعديل المدونة دون استيعاب المقتضيات والاتفاقيات الدولية والقيم الإنسانية المشتركة بين كل الشعوب، كحقوق النساء والأطفال.

وغالبا ما تبدو المجتمعات الإسلامية على المستوى العالمي كمجتمعات تعرف فيها النساء وضعا دونيا. ويترتب عن هذه النظرة رد فعل دفاعي يشهر

الاختلاف باسم الدين والقيم والتقاليد الثقافية. والواقع أن الاختلافات الثقافية والدينية لا تتعارض مع القيم الإنسانية الأساسية كالعدل والمساواة بين المرأة والرجل داخل الأسرة. كما أن الصورة التي يرسلها المجتمع الإسلامي عن وضع المرأة لا تتعلق بالإسلام وإنما دائما بفهم المسلمين للإسلام وبممارساتهم تجاه المرأة. وكان على المدونة التي يتم إصلاحها في بداية هذه الألفية أن تعكس القيم التي أصبحت مشتركة على المستوى الكوني و التي لا يمكن تجاهلها أو إبعادها باسم الخصوصية المجتمعية أو لكونها مستوردة من الغرب، ومن بين هذه المبادئ الإقرار بحقوق النساء و صون كرامتهن وحقوق الأطفال وتضمين ذلك في القوانين، و خصوصا في قانون الأسرة[11].

ويقوم إصلاح المدونة على فلسفة جديدة للأسرة، بحيث أننا تنتقل من المدونة القديمة إلى المشروع الجديد من هرمية قائمة على أساس سلطوي، خصوصا سلطة الزوج/الذكر، إلى بنيان يوزع حقوقا وواجبات على كل فرد في الأسرة : الزوج والزوجة والأطفال والأقارب، وبالتالي يحفظ كرامة كل فرد من أجل وحدة الكيان الأسري. وغالبا ما نسمع بعض الأصوات تنادي بألا يكون هناك تركيز على المرأة وعلى الطفل، و أن نركز دائما على الأسرة. إن الأسرة بنيان مكون من أعضاء و إن وضع كل عضو في الأسرة، و كذا ما له من حقوق وما عليه من واجبات في إطار عادل يحفظ له الكرامة، ويوطد العلاقة بين كل الأعضاء داخل الكيان الأسري. إنه تصور لتلاحم أسري من الداخل و لا يشكل مجرد خطاب حول حميمية الأسرة. الأسرة ليست جمعا لأعضائها، و إنما هي علاقات يتمتع فيها كل عضو بكرامته وتربطه علاقة مع الآخر وتحفظ له تلك الكرامة. ولقد أصبحت مدونة الأسرة تنبني على المبادئ الجديدة التي تعكس علاقات أسرية في تصور جديد. وتتجلى هذه المبادئ في مختلف موادها.

أ – التشارك في المسؤولية

إن تصور الأسرة برعاية الزوجين كما تفصح عنه المادة يعتبر تعديلا جوهريا على بنية الأسرة التي انتقلت من الترتيب والهرمية إلى التشارك في المسؤولية. إن من يتصفح المدونة القديمة يبدو له بجلاء أن الفلسفة التي تقوم عليها تلك المدونة توحي بعدم التوازن في العلاقة بين الزوجين. بل وتعكس تصورا يقوم على علاقة السلطة والخضوع، وعلى مبدأ الطاعة مقابل الإنفاق. ومبدأ الطاعة من المبادئ التي تكرس علاقة غير متوازنة ولامتكافئة بين الزوج والزوجة، ويعكس تصورا مفاده أن المرأة الزوجة كائن ينفرد بالضعف والخطإ ويستدعي الطاعة والتأديب من طرف زوج لا يضعف ولا يخطئ. و على مستوى العلاقة الفعلية بين الزوج والزوجة يحضر مبدأ الطاعة كتبرير للردع والعنف الذي يحدث في عدد من الأسر متسببا في شقاء أعضائها. وجاء إصلاح المدونة الحالية عميقا، من حيث تكسير هذه العلاقة غير المتوازنة بين الزوجين ليضع الأسرة تحت رعايتهما.

يضمن وضع الزواج تحت رعاية الزوجين، للزوج والزوجة، الحق في رعاية الأسرة وفي نفس الوقت يلزم كل واحد بواجبات وبمسؤوليات تجاه الآخر وتجاه تلك الأسرة، لتكون الفلسفة التي تقوم عليها البنيان الأسري مبنية على علاقة متوازنة ومتكافئة بين الرجل و المرأة يربط بينهما ميثاق من الحقوق والواجبات المتبادلة. ومن الملاحظ أن اللغة المستعملة في المدونة الجديدة والتي دونت بها المواد التي تتطرق لهذا الأمر، تعكس هذه الفلسفة. فالمصطلحات الواردة في القانون الجديد تعبر عن التشارك والثنائية والعلاقة، وبالتالي تبتعد عن التعبير بالمفرد الذي كان يتخلل لغة المدونة القديمة؛ ويتجلى ذلك في التعريف بالزواج «الزواج ميثاق تراض وترابط بين رجل وامرأة على وجه الدوام، غايته الإحصان والعفاف وإنشاء أسرة برعاية الزوجين...» (المادة 4)، و في التعريف بالخطبة: «الخطبة تواعد بين رجل وامرأة على الزواج : (المادة 5)، وفي الحقوق والواجبات

المتبادلة التنصيص على «المساكنة الشرعية، المعاشرة بالمعروف وتبادل الاحترام و المودة و الرحمة، وتحمل الزوجة مع زوجها مسؤولية تسيير ورعاية شؤون البيت و الأطفال، التشاور في اتخاد القرار، حسن المعاملة كل منهما لأبوي الآخر... حق التوارث» (المادة 51)، وفي كون الحقوق التي للأطفال على أبويهم هي مشتركة بين الأب والأم (المادة 54).

كما يبدو مبدأ التشارك في إعطاء المشرع إمكانية التدبير المشترك للأموال المكتسبة خلال الحياة الزوجية، كما جاء في المادة 49 «لكل واحد من الزوجين ذمة مالية مستقلة عن ذمة الآخر، غير أنه يجوز لهما في إطار تدبير الأموال التي تكتسب أثناء قيام الزوجية، الاتفاق على استثمارها وتوزيعها. يضمن هذا الاتفاق في وثيقة مستقلة عن عقد الزواج» كما يضمن لهما العلم بهذه الإمكانية كما تنص على ذلك الفقرة الثالثة : «يقوم العدلان بإشعار الطرفين عند زواجهما بالأحكام سالفة الذكر». ويمكن أن نستنتج أن مبدأ التشارك في مسؤولية الرعاية من أحد المبادئ الأساسية التي تعكس فلسفة بناء الأسرة على أساس التوازن بين الزوج والزوجة داخل الحياة الزوجية.

ب – مبدأ المساواة بين الرجل المرأة

إن الإصلاح الذي جاء به هذا القانون، وإن لم يحقق المساواة التامة بين الرجل و المرأة، أدخل مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في بعض مواد مدونة الأسرة؛ ذلك المبدأ الذي لم يكن واردا في المدونة القديمة. فبالإضافة إلى المساواة التي نجدها في تعريف الزواج الذي يسند رعاية الأسرة للزوجة وللزوج، هناك توحيد سن الزواج في 18 سنة بالنسبة للذكر والأنثى، وتوحيد انتهاء سن الحضانة بين الذكر والأنثى في خمس عشرة سنة، وتوحيد سن اختياره لمن يحضنه من أبيه وأمه، كما تنص على ذلك المادة 166 التي تقول : «تستمر

الحضانة إلى بلوغ سن الرشد القانوني للذكر والأنثى على حد سواء. يحق بعد انتهاء العلاقة الزوجية، للمحضون الذي أتم الخامسة عشر من عمره أن يختار من يحضنه من أبيه أو أمه». كما تتجلى هذه المساواة في التعديل الذي تم على الوصية الواجبة و ذلك بتخويل الحفيدة والحفيد من جهة الأم، على غرار أبناء الإبن، حقهم من تركة جدهم، عملا بالاجتهاد والعدل في الوصية الواجبة، وذلك لانعدام الأساس الشرعي للتمييز بين الأبناء والإبن وأبناء البنت. وما جرى به العمل حتى الآن يستند أساسا إلى العرف المبني على التعصب القبلي والتفكير الذكوري الأبوي لتجنب انتقال ممتلكات العائلة إلى قبيلة أخرى.

إن المقصد من الوصية الواجبة، هو حل إشكال اجتماعي إنساني يسير وفق تحقيق المصلحة للأسرة. والوصية الواجبة تضمن للأبناء نصيب أبيهم أو أمهم اللذين لو بقيا أحياء لكانا وارثين. فمن العدل والإنصاف أن يرث الأبناء اليتامى ما كان مستحقا لآبائهم وأمهاتهم. وفي حالات موت الأب أو الأم ينفرد الإخوة بالإرث ويبقى الأولاد بدون إرث معرضين للفقر والحرمان في حين قد يكون أعمامهم في وضع مريح اجتماعيا لأنهم ورثوا كل ما تركه أبوهم بدون أن يكون ثمة اعتبار لأخيهم أو أختهم المتوفى(ة) وبالتالي إقصاء الأولاد. وفي هذه الحالات لابد للشارع أن يتدخل لاجتناب التمييز الاجتماعي بين أعضاء الأسرة وما يترتب عنه من خلل في الأسرة ؛ وبهذا ترفع الوصية الواجبة الحيف الذي قد يتم في حق الأحفاد والحفيدات.

ويعتبر موت الأب أو الأم في حد ذاته طامة كبرى وحرمانا كبيرا يصيبان الأبناء. وإذا أضفنا إلى الحرمان من الأب الحرمان من الإرث، فإن الشارع يحقق ظلما. فمن باب العدل والمساواة أن يتدخل الشارع لكي يعكس ويرسخ الصورة للأسرة المتعاونة وأن يقنن مبدأ عادلا ويعتبره وصية واجبة للأحفاد والحفيدات.

وفي كل هذه الجوانب، نجد قضايا كانت تميز بين الرجل والمرأة في مدونة الأحوال الشخصية القديمة بالارتكاز على اعتبارات تقتضي وجود فروق بين الذكر

والأنثى تبرر وضع تمييز بينهما في سن الزواج والحضانة والوصية الواجبة. والواقع أن هذه الفروق هي من صنع تصورات تعكس قيم المجتمع العشائري الأبوي.

ج – رفع الحجر المعنوي عن المرأة

على الرغم من كون الولاية على المرأة في الزواج شكلت موضع اختلاف في التراث الفقهي كما يتجلى في مواقف الفقه المالكي وكتب نوازله وفي المذهب الحنفي، فقد ظلت أمرا يفرضه المنطق الفقهي وتناقلته الكتب الفقهية والتراثية منذ الموطإ لتكرسه مدونة الأحوال الشخصية. والواقع أن الولاية لا تعكس أمرا دينيا بقدر ما تعكس تشدد الفقهاء ونظرتهم للمرأة ككائن يحتاج إلى ولي، وأنها لاتصل إلى الرشد عندما يتعلق الأمر بالزواج.

فعندما نتصفح الكتب الفقهية لاستقراء موقف الفقهاء من الولاية على المرأة نواجه بموقف صارم يقرها ويفرضها بتشدد، بل ويفرعها إلى ولاية عامة وولاية خاصة. فحسب بعض الفقهاء تفترض الولاية العامة الصلاحية لعامة المسلمين أن يكونوا أولياء على المرأة في الزواج، معللين ذلك بقوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[12]، على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى ينص على «المؤمنون والمؤمنات»، وتتعلق الولاية الخاصة بولاية النسب والقرابة[13]. وهناك من الفقهاء من وضع الفرق بين من تُزوج بالولاية العامة والولاية الخاصة، بحيث يقول المهدي الوزاني في النوازل الجديدة الكبرى : «وسئل القاضي أبو عبد الله سيدي محمد المجاصي عن يتيمة بالغة شريفة النسب في حضانة أمها، فخطبها رجل، فوكلت من عقد عليها معه، وكان لها أخ بالغ على مسافة أكثر من ثلاثة أيام، ثم قدم أخوها قبل البناء بها ورام رد النكاح المذكور، فهل له ذلك لكون الزوج لم يدخل مع كون الزوجة شريفة أم لا ؟ فأجاب : المشهور

في شريفة القدر أن تزوج بالولاية العامة، والإقدام على ذلك مكروه... والمراد بالشريفة غير الدنية، والدنية السوداء والمسلمانية والمعتقة. قال الشيخ زروق : ومن في معناها ممن لايرغب فيها لحسب ولامال ولاجمال ولاحال، والله تعالى أعلم»[14].

إن تشدد الموقف الفقهي في مسألة الولاية يعود إلى الاستجابة لتشدد المجتمع العربي تجاه وضع المرأة أكثر مما يعود إلى مبدإ ديني، باعتبار أن المسألة لم يرد فيها نص قطعي. ولقد كانت الولاية على المرأة تنسجم مع نظرة المجتمع العربي للمرأة في تلك الحقبة من التاريخ، وهذا ما جعل الفقهاء يكرسون مبدأ الولاية انطلاقا من فهم لمعاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يتطابق مع تلك النظرة. ويمكن للمسلم وللمسلمة اليوم التساؤل، لماذا تساهل الفقهاء في قضايا وردت فيها نصوص قطعية كمسألة السرقة وقطع اليد والرق، ولم يتساهلوا في مسألة الولاية التي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة ؟ لماذا عندما يتعلق الأمر بالولاية يحضر التناص ليكرر كل نص فقهي نصا آخر ؟ وفي هذا الصدد يقول المؤرخ للفكر الإسلامي عبد المجيد الشرفي : «وثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لامجال فيها للتأويل، إذ أن النص ورد فيها «قطعي الدلالة» ...أن المفسرين والفقهاء اختلفوا منذ القديم في معنى القطع ومعنى اليد وفي المقدار الذي يجب فيه القطع، ونصوا على أن السرقة لا تكون إلا في المال المحروز وفي المال الذي ليس للسارق فيه نصيب، كما هو الحال بالنسبة للمال العمومي، والتجأ البعض إلى صنوف من الحيل لتجنب تطبيق هذه العقوبة»[15]. وتبعا لذلك لايجرؤ اليوم أحد على المناداة بقطع يد السارق نظرا لما فيه من مساس بحق الإنسان في الاكتمال الجسماني، كيفما كان الذنب الذي ارتكبه. وهذا أمر يدعونا للتفكير : كيف يمكن لنا أن نفسر نحن المسلمين لأنفسنا أننا في حالة السرقة، عدلنا عن تطبيق النص القرآني في معناه الظاهري نظرا لكوننا لجأنا إلى الفهم المقاصدي للشريعة الإسلامية، وهنا،

في حالة الولاية نبحث عن دلالة لا تتكئ على نص قرآني قطعي لتبرير موقف الفقهاء في الإبقاء على الولاية؟ لا يمكن أن نفسره إلا بوجود عقلية ثقافية تاريخية مرتبطة بتاريخ الفقه وبتاريخ البنية الاجتماعية والمناخ الثقافي الذي تبلور فيه الإنتاج الفقهي. فمسألة التشبث بالولاية تعود إلى تاريخ فقه تواصلت فيه النصوص فيما بينها دون العودة إلى القراءة المقاصدية للشريعة.

كان للولاية على المرأة ما يبررها في زمانها وفي البيئة العربية التي عكسها التراث الفقهي، واليوم بعد أن أصبحت أصوات النساء ترتفع منادية برفع الولاية عن المرأة لم يعد ما يبررها عندما يتعلق الأمر بالمرأة الرشيدة، بل حتى في الأزمنة الماضية تساهل في أمرها المذهب الحنفي.

هناك من يبرر اليوم الموقف الفقهي من الولاية باللجوء إلى الواقع الاجتماعي الذي لا يقبل فيه زواج الفتاة بدون إذن الأب أو الوالي وبضرورة حضوره. والواقع أن مكانة الأب في زواج الفتاة ضرورة اجتماعية ولا تقتضي بالضرورة ترجمتها إلى ولاية في نص قانوني. وذلك لعدة اعتبارات، منها :

* إن الزواج هو لحظة تعارف وتبادل وتواصل وتباه بين الأسرتين. وكل طرف في الزواج، الزوج والزوجة، في حاجة إلى وجود عائلته و أهله بجانبه. ففي لحظة عقد الزواج يتجلى التبادل الاجتماعي في كل مظاهره. حيث تتوطد العلاقات بين الأسرتين، وتختبر الأوضاع الاجتماعية بينهما عبر إظهار كل رموز السمعة والجاه كلما توافرت، وإشهار كل أسرة بما يبرزها في عزها. ومن وظائف مرحلة التحضير لعقد الزواج والحفل توطيد العلاقات الاجتماعية و تلاحم كل أفراد الأسرة لكي تبدو متلاحمة أمام الأخرى. وفي هذا الموقف يسعى كل واحد من الزوج والزوجة إلى أن يبدو معززا بعائلته. ولا يقتصر هذا الأمر على الزوجة فقط وإنما يشمل الفتى أيضا.

* إن رضا الأبوين وحضورهما في كل مراحل الزواج من الخطبة إلى الحفل ومرورا بعقد الزواج تحتمه قيم أخلاقية دينية في المجتمع المغربي

الإسلامي وهو ضرورة اجتماعية تدعم تلك القيم. ولاينطبق هذا الأمر على الفتاة فحسب، وإنما أيضا على الفتى. فالفتى عندما يتقدم لخطبة فتاة لا يتقدم لوحده، وإنما معززا بعائلته وفي غالب الأحيان تتقدم أمه لخطبتها وعقد الاتصال الأولي مع عائلتها. وإن هو أخل بهذا الأمر، يغضب عائلته التي تكون في وضع عدم الرضا على طريقة زواجه، وقد يستصغر أو يحتقر أيضا من طرف أصهاره، لأنه تقدم للخطبة لوحده. ونستنتج من هذا الأمر أن موافقة أفراد عائلة الزوج والزوجة على الزواج ورضاهم وحضورهم أثناء عقد الزواج أمر تفرضه ضرورة اجتماعية. وبالتالي فإننا من الناحية الاجتماعية أمام ولاية اجتماعية موسعة للأبوين وللعائلة على كل من الزوج والزوجة في لحظة أساسية من مراحل الحياة، لأنها مناسبة لتوطيد واستمرارية الروابط والالتحام الأسري.

* يجب أن نميز إذن بين القيمة الدينية و الأخلاقية التي تنطبق على الفتى والفتاة وبين ترجمة هذا الأمر إلى قانون ينطبق على الفتاة فقط لمجرد أن الفقهاء أقروا الولاية على المرأة في الزواج، تلك الولاية التي تضع تمييزا بين الفتاة والفتى لتعكس عدم رشدها ونضجها والحاجة إلى الولاية عليها.

* بالإضافة إلى ذلك، لايتم زواج الفتاة بدون التعبير عن إرادتها في ذلك، وهذا مبدأ يقره الفقه والمدونة. كما أنه لا يمكن أن نتجاهل كون الشباب اليوم في الواقع الاجتماعي أصبح يمر من فترة التعارف والتعبير عن إرادته في الزواج قبل الإقبال على الخطبة ثم العقد. وإن إرادة الطرفين ورضاهما لايتمان بولاية ما وإنما مصدرهما المعنيان بالأمر. فما هي إذن دلالة التشبث بالولاية على المرأة الرشيدة في إبرام العقد، إن لم يكن تكريسا لعدم رشدها القانوني ؟

لقد أصبحت المصلحة العليا اليوم تقتضي رفع الولاية عن المرأة. ففقهاء الإسلام أنفسهم أعطوا مكانة للمصلحة ونصحوا باعتبارها في التشريع. فكما ذهب إلى ذلك عمر الجيدي إذ يقول : «لايختلف المسلمون في أن الشريعة

الإسلامية جاءت لرعاية مصالح الناس ورفع المشقة عنهم، كما لايختلفون أيضا في أن استنباط الأحكام الشرعية، يستند إلى البحث عن الحكمة أو المناسبة التي رعاها الشارع، وهذه الحكمة هي التي يعبر عنها الفقهاء بالمصلحة، ويراد بها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها، أو عدم اعتبارها، وفي اعتبارها مع هذا جلب نفع أو رفع ضرر، بمعنى تشريع الحكم في واقعة لانص فيها ولا إجماع، ولقد قرر الفقهاء أن كل حكم شرعي وراءه مصلحة، سواء أدركها العقل أو خفيت عنه، أي أن المصلحة التي ورد حكم من الشارع بتحقيقها تسمى مصلحة ملغية، وإن هو لم يعتبرها ولا ألغاها سميت مصلحة مرسلة، أي لم تقيد بقيد، وهي التي يقصدها الفقهاء عند الإطلاق، وقد وصفها بعضهم بأنها لون من ألوان القياس على النصوص». «ثم إن الفقهاء اختلفوا في اعتبارها وإلغائها، فبعضهم غالى في اعتبارها حتى قدمها على النصوص القطعية، بينما رفضها البعض الآخر رفضا مطلقا، ويقف المالكية منها موقفا وسطا ...»[16].

إن المالكية ليست بمؤسسة متحجرة، و إنما هي مذهب سن منهجا يتسم بالوسطية والاعتدال، يتجلى في القول بالمصالح المرسلة وسد الذرائع، ليترك الباب مفتوحا في إطار الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية، للاجتهاد وحل قضايا المسلمين، تبعا لقوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[17] فهي من المصالح الحاجية، وهي من نوع «ما احتاج إليه الناس لرفع المشقة ودفع الحرج عنهم»[18].

ألا يمكن اعتبار رفع الولاية عن المرأة الرشيدة من المصالح المرسلة اليوم؟ ويدخل رفع الولاية على الرشيدة في باب رفع الحرج، ذلك الحرج الذي تتسبب فيه الصورة الدونية للمرأة التي تعكسها الولاية عليها كيفما كان سنها أو رشدها. والمادة 24 من مدونة الأسرة تجعل الولاية حقا للمرأة الرشيدة تمارسه حسب اختيارها ومصلحتها. وتضيف المادة 25 أن «للرشيدة أن تعقد زواجها بنفسها، أو تفوض ذلك لأبيها أو لأحد أقاربها». تضمن المدونة إذن للمرأة حقا مبدئيا وهو

أن تعقد زواجها بنفسها، وتترك لها الإمكانية للتفويض لأبيها ولأحد الأقارب إذا ارتضت ذلك. وبهذا يرفع القانون الحالي الحجر المعنوي عن المرأة الرشيدة والذي لازم أحكام الزواج منذ قرون.

د – مبدأ حقوق الطفل وتوسيع دائرة المواطنة

يعكس قانون الأسرة مبدأ المواطنة عندما يستحضر كل أفراد الأسرة ومجمل الفئات التي تكون المجتمع. وفي هذا السياق، لم تكن مدونة الأحوال الشخصية القديمة تعطي مكانة للطفل ولحقوقه كما جاء به القانون الحالي، الذي أدرج في ثناياه كل المقتضيات التي نصت عليها المواثيق الدولية حول حقوق الطفل والتي صادق عليها المغرب؛ بحيث تم التنصيص بشكل صريح في المادة 54 من القانون على حقوق الطفل، مع إدراج ما ورد في تلك المواثيق حول حقوق الطفل في مشروع المدونة كحماية حياة وصحة الأطفال منذ الحمل إلى انتهاء مرحلة الطفولة أو إلى إتمام دراستهم عند الاقتضاء، والعمل على تثبيت هويتهم والحفاظ عليها خاصة بالنسبة للإسم والجنسية والتسجيل في الحالة المدنية، التوجيه الديني والتربية على السلوك القويم وقيم النبل، واجتناب العنف المفضي إلى الإضرار الجسدي والمعنوي، الحرص على الوقاية من كل استغلال يضر بمصالح الطفل، التعليم و التكوين وتأهيلهم للحياة العملية وللعضوية النافعة في المجتمع. و«عندما يفترق الزوجان، تتوزع هذه الواجبات بينهما بحسب ما هو مبين في أحكام الحضانة». وعند وفاة أحد الزوجين أوكليهما تنتقل هذه الواجبات إلى الحاضن والنائب الشرعي بحسب مسؤولية كل واحد منهما. ويتمتع الطفل المصاب بإعاقة، إضافة إلى الحقوق المذكورة أعلاه، بالحق في الرعاية الخاصة بحالته، ولا سيما التعليم والتأهيل المناسبان لإعاقته قصد تسهيل إدماجه في المجتمع. وتعتبر الدولة مسؤولة عن اتخاد التدابير اللازمة لحماية الأطفال وضمان

حقوقهم ورعايتها طبقا للقانون. وتسهر النيابة العامة على مراقبة تنفيذ الأحكام سالفة الذكر. وبهذا أعطى القانون للطفل مكانة داخل الأسرة محاطة بحقوقه وواجبات الأبوين تجاهه.

كما أن مدونة الأسرة، بإشارتها إلى اليهود واستعمالهم للقانون العبري، وإلى الإعاقة في حالة الطفل المعاق وإلى الجالية المغربية المقيمة في الخارج في المادة 14 و 15 في الزواج والمادة في حالة الطلاق، بالإضافة إلى التنصيص على حقوق الطفل وعلى واجبات الأبوين تجاهه أعادت الاعتبار لكل هذه الفئات التي لم تذكر في المدونة القديمة، وبالتالي أصبح القانون الحالي يستحضر مبدأ المواطنة الذي يشمل كل المواطنين.

هـ - الإقرار بمبدإ العدل ورفع الظلم والضرر

يتجلى هذا المبدأ في كل المواد التي تتعلق بانحلال ميثاق الزوجية. ولقد خصصت المدونة لهذا الكتاب 72 مادة من 400 مادة، وجعل الطلاق والتطليق يتمان تحت مراقبة القضاء مع توحيد مسطرة انحلال ميثاق الزوجية بالنسبة للزوجة والزوج. ويقيد المشروع حق الرجل في الطلاق بضوابط لتفادي التعسف في ممارسته. ومن المعلوم أن الانفراد بالطلاق واعتبار إيقاعه بالنطق يفتح المجال للتعسف خصوصا وأن قرار ميثاق الزوجين يتم دائما في فترة يكون فيها الزوجان في حالة توتر الحياة الزوجية. فجعل مسطرة الطلاق تحت المراقبة القضائية، و إحاطتها بمقتضيات تضمن حقوق المرأة المطلقة و الأولاد يسعى إلى رفع الظلم والحد من التعسف.

ومن الملاحظ أن كل المجتمعات والحضارات تحيط الطلاق بعدد من القيود. بل وهناك من المذاهب الدينية، كالمذهب الكاتوليكي، التي تمنع الطلاق لتجعل من

الزواج أمرا مقدسا. والإسلام، على الرغم من إباحة الطلاق، جعله من أبغض الحلال عند الله، ليجعله منفذا وحلا عندما تدخل الحياة الزوجية في دوامة الشقاق و تستحيل المساكنة. فالطلاق هو معضلة اجتماعية تؤدي إلى تفكك الأسر وفي كثير من الحالات إلى تشرد الأطفال. وبما أن للطلاق هذه الانعكاسات التي لايتحكم فيها الزوج ولا الزوجة، فهو أمر يستوجب إخراج حل ميثاق الزوجية من ممارسة التعسف من أحد الأطراف المنازعة ؛ ولقد أدرك المشرع هذا الأمر ليضع المسؤولية الكبرى على القضاء.

كما أن المشرع استحضر ضرورة تحديد لحظة الطلاق؛ باعتبار أنه من العبث أن نعتبر مجرد التلفظ بالطلاق من طرف الزوج هو بداية للطلاق.. فإذا طلق أمام القاضي، فهو يصرح بإرادته أمام ذلك القاضي ويتكلف هذا الأخير بضمان حقوق المرأة و الأطفال ويحرص على تنفيذ تبعات الطلاق. ولا يعتبر هذا الأمر مساسا بإرادة الزوج المطلق.

ولقد كانت أحكام مدونة الأحوال الشخصية تضع الطلاق بيد الزوج دون المرور أمام القاضي، لاعتقاد أن الزوج متمكن من إرادته وأن المرأة تغلب عليها العاطفة والاندفاع. والواقع أن هذا الاعتقاد يبدده الواقع الاجتماعي للمرأة التي تكون أكثر حرصا على الحياة الزوجية لا لطبيعة ما تخصها، وإنما لاعتبارات اجتماعية. فنظرة المجتمع السلبية للمرأة المطلقة، تجعلها لا ترغب في الطلاق، وتحاول كل ما في وسعها لكي لا تصل إلى الفرقة. فالزواج هو حماية اجتماعية للمرأة، والمرأة غير المتزوجة، أو ما يسمى «بالعانس»، أو المرأة المطلقة تعاني من احتقار المجتمع لها ومن ضغوط اجتماعية تراقب حركاتها، في حين أن الرجل غير المتزوج أو المطلق لا يواجه نفس الضغوط الاجتماعية. ويترتب عن هذا الوضع أن الزوجة، على الرغم من عاطفتها فهي لا تلجأ إلى فراق زوجها إلا عندما تكون مضطرة أو عندما تستحيل الحياة الزوجية، لأنها هي أول من يتضرر اجتماعيا من الطلاق. إن اعتبار الرجل مالك لمقدراته الفكرية والعاطفية أمر فيه

نقاش. فكم من زوج انحرف عن الصواب و أخرج زوجته وأطفاله من البيت في الليل دون أن يتحكم في اندفاعه وغضبه. وهناك حالات لاتسمح بالتعميم والحكم على الأزواج الرجال بأنهم أكثر تعقلا وانضباطا من النساء حكم قابل للنقاش. كما أن ظاهرة العنف الزوجي غالبا ما تصدر عن الرجال أكثر مما قد تصدر عن النساء. والعنف هو قمة الغضب وعدم ضبط الأعصاب والتوتر النفسي. ونستنتج من هذا الأمر أن الرأي القائل بكون الرجل بيده الطلاق لأنه أكثر رباطة للجأش من المرأة، لا يستند دائما إلى أساس واقعي. فوضع الطلاق بيد القضاء كما جاء في مدونة الأسرة وحده الكفيل بجعله خارج قبضة النزوات سواء كان مصدرها امرأة أو رجل.

إن التعبير عن إرادة الطلاق أمام القاضي تفتح المجال للصلح. ولقد نصت المدونة الأسرة على مسطرة الصلح وجعلتها في كل أحكام الطلاق والتطليق. فالقاضي يقوم بمحاولة الصلح لكي يفسح المجال لتراجع الطرف الذي طلب انحلال ميثاق الزوجين. فغالبا ما تدخل لحظة الشقاق كل من الزوج والزوجة في دوامة المزايدة التي تعمل على تصعيد النزا ع والتوتر. ومن المعلوم أن انحلال الحياة الزوجية هي من أصعب القرارات التي تواجه الأزواج نساءً و رجالا. كما أن تلك المزايدة تجعلهما في حالة نفسية يفقدان معها صوابهما، باعتبار أن الغضب غالبا ما يسيطر على كل منهما، مما يقتضي وجود وسيط بينهما يلعب دور الحكم. ويمكن في هذه الحالة أن يلعب القاضي ذلك الدور وإقحامهما في منطق محاولة الصلح، عوض منطق النزا ع. فغالبا عندما يدخل الزوجان في دوامة الصرا ع والنزا ع، يكونان في حاجة إلى تدخل عنصر خارجي بعيد عن العائلة لتخفيف من حدة الصرا ع ومساعدتها للعودة إلى الصواب.

وغالبا ما تمتنع المرأة عن طلب التطليق إلا في الحالات التي تستحيل معها الحياة الزوجية ويلحقها ضرر من الزوج، بحيث تبين الدراسة التي قامت بها

وزارة العدل أن التطليق يمثل فقط 1,1 ٪ من مجموع أنواع الطلاق التي تمت في 1999. ونظرا لاعتبارات اجتماعية لا يكون من مصلحة المرأة أن تكون في وضع المطلقة، ذلك الوضع الذي يجعلها في موقف الضعف من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والنفسية. وعلى الرغم من معاناة بعض النساء من الأضرار التي يلحقها بهن الأزواج، فإنهن يلجأن إلى الصبر لاجتناب التطليق. ومن المعلوم أن ثقافة الصبر خلال الحياة الزوجية، هي أكثر انتشارا بين النساء على الرغم من تعرضهن للأضرار. ولا يتم اللجوء إلى طلب التطليق من طرف الزوجة إلا بعدما تستنفد كل الإمكانيات لإنقاذ الحياة الزوجية، ويستمر مع ذلك الشقاق. ولكي يتم رفع الحيف الذي كان يلحق الزوجات بفعل تعقيد مسطرة التطليق للضرر وإثباته، جاءت مواد التطليق لتوسيع حالات و أسباب التطليق لكي يتجاوز الحالات التي كانت تنص عليها المدونة القديمة لتصبح كل الأنواع : التطليق لضرر، لعدم الإنفاق، للغيبة، للعيب، للإيلاء، والهجر، وحالات الإخلال بأحد شروط العقد والتطليق للشقاق والطلاق الخلعي والطلاق الاتفاقي، تمر أمام القضاء وتخضع لمسطرة الصلح في جل الحالات ولنفس آجال البث، أي ستة أشهر، للحد من الضرر الذي كان يلحق الزوجات بفعل طول المدد التي تظل فيها بعض قضايا التطليق أمام المحاكم[19].

كل هذه المبادئ التي ذكرت فيما سبق تبرز الفلسفة الجديدة التي تقوم عليها مدونة لأسرة والتي تكسر الهرمية التي لازمت المدونة القديمة، وتفتح آفاقا جديدة.

3 – القانون وآفاقه الفكرية والحضارية والعملية

لقد فتح تعديل مدونة الأحوال الشخصية آفاقا متعددة، تطرح علينا أسئلة جديدة، أهمها تلك التي تتعلق بما هو فكري وحضاري و عملي.

أ. الأفق الفكري

عندما يتم إصلاح القانون القديم لمدونة الأحوال الشخصية، وهو نص تراكمت فوقه نصوص متعددة، واستوطنت فيه عقليات مجتمعات تاريخية مضت وقيم العشائرية وذاكرة تراثية ذات مضامين اجتماعية تنتمي إلى عصور ماضية، فهو يفتح الأفق لتحول النص وتحريره مما علق به من تحجر وتفكيك تناصه وجعل تحول المجتمع يتحكم في النصوص الفرعية لا النصوص الفرعية تتحكم في تحول المجتمع. فالتحولات المجتمعية والتي تتم فوق الأرضية التاريخية تفرض تغيير القوانين. ولقد استوعبت المجتمعات الإسلامية اليوم هذا المعطى بدون مقاومة، إلا أنها تتردد عندما يتعلق الأمر بالمرأة والأسرة. والسؤال الذي يطرح من هذه الزوايا على المجتمعات الإسلامية كيف يمكن أن تتعامل مع الجديد في قضايا الأسرة بدون أن تخل بمبادئ القيم والمقاصد الإسلامية ؟ ولقد كان الجواب عن هذا السؤال في الماضي من اختصاص الفقهاء، وتعاملوا معه كنازلة تطرح عليهم وتجبرهم على إيجاد الجواب. فهل سنكتفي اليوم بالتعامل مع كل جديد كمجرد نازلة فقهية ؟ وهل للفقيه أجوبة عن كل الأسئلة التي يطرحها المجتمع الإسلامي ؟ وهل يكفي أن نردد بأن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، لكي تجد المجتمعات الإسلامية حلا لكل معضلاتها وأجوبة لكل التساؤلات التي تواجهها؟

إن مشروع المدونة والمنهج المتبع فيها لصياغتها فتح آفاقا جديدة لإيجاد نهج للتعامل مع الجديد؛ وما ذلك المنهج سوى المنهج التاريخي الذي يعتبر تاريخية الإنتاج أو التراث الفقهي، وتاريخية المسلمين وممارستهم للإسلام. فالقوانين ليست أبدية فهي تتغير بتغير الأزمنة وتغير أحوال المسلمين. كما أن مشروع مدونة الأسرة فتح أفقا للتفكير وتطوير مبدإ الاجتهاد وتحريره من كل ما علق به من اختزال فكري عبر قرون. واحتاج التعديل إلى الانكباب على موضوع الأسرة من كل الجوانب؛ فهي موضوع قانوني، واقتصادي، واجتماعي، وتاريخي،

ونفسي، وطبي، وفقهي، اقتضى تضافر جهود فكرية والاختصاصات المتعددة كاجتهادات قطاعية للإلمام به وجعله يعكس الواقع ويعمل على تطوره، لكي يستجيب لمنطق حركة التاريخ.

ب. الأفق الحضاري

يمس ما جاء به قانون مدونة الأسرة من إصلاحات جوهر العلاقة بين الزوج والزوجة والعلاقة مع الأطفال في إطار من الحقوق والواجبات، وسيؤثر على المدى البعيد في ترسيخ قيم العدل والمساواة والديمقراطية في المجتمع. فإذا ما انعكست القيم التي يحملها القانون في الممارسة، فإن ذلك الانعكاس سيؤدي إلى ترسيخ تلك القيم في الأسرة والعلاقات الأسرية والمجتمع. ولا يمكن للفرد أن يكون متشبعا بقيم المحافظة على كرامة المرأة وبالقيم الديمقراطية وهو يعيش في أسرة سلطوية تداس فيها كرامة المرأة. إن قيم العدل والمساواة والتشاور تلقن أولا في الأسرة. و إذا كانت الأسرة متوازنة، يسودها احترام كل فرد فيها للآخر، سواء كان زوجا أو زوجة أو طفلا أو طفلة، فإنها تعمل على تنشئة الأطفال على تلك القيم؛ وتوطد الأسس التي ينبني عليها كل النظام الديمقراطي. فبلورة مدونة الأسرة تدخل ضمن الترسانة القانونية التي بدأ المغرب في بلورتها في سياق تحديث المجتمع وتحصين المؤسسات في سياق مشروع بناء مجتمع ديمقراطي حداثي، مع إعادة تنظيم المجال الديني.

ج. الأفق العملي

للإصلاح الجديد في قانون الأسرة تأثير إيجابي على الأسرة والمجتمع. يبدأ التأثير الإيجابي في المدى القريب بمجرد أن أصبح قانونا يطبق. فمقتضيات الزواج والطلاق والنفقة وغيرها تمس الناس مباشرة في مشاكل معيشة. وعندما

تطبق الإصلاحات تطبيقا ملائما وناجعا، فإنها تحدث تأثيرا إيجابيا على الناس؛ وهذا الأمر يعطي للناس، في المدى المتوسط والبعيد، الثقة في القانون وفي القضاء.

فتعديل القانون في تجاه إقرار مبدإ الإنصاف، هو اللبنة الأساسية لإحداث الإصلاحات الكبرى لتقنين العلاقات الأسرية بين أعضاء الأسرة وضمان الحقوق والواجبات ورفع الحيف. إلا أن القانون يكون دائما مهدد بالخرق في حقل التطبيق، بحيث قد تفرغه الممارسة السيئة من مضامينه. ولذلك وجب تحديد المواطن التي تهدد التطبيق الجيد للقانون، و إيجاد الوسائل والمقتضيات للحيلولة دون ذلك. والهيئة التي ألقيت عليها مسؤولية كبيرة للتطبيق وإنجاح الإصلاحات هي الهيئة القضائية؛ مما يقتضي تأهيل القضاء بالتكوين وإعادة التكوين، وإعادة النظر في البنيات التحتية القضائية، وضبط مساطر التطبيق من أجل تحقيق فعالية وإيجابيات القانون.

وعلى الرغم من توفر الضمانات الداخلية الضرورية لتطبيق جيد للقانون، من حيث إيجابية مادته القانونية ومساطره وممارسته، فإن حصانة تلك الضمانات لن تتم بالكامل دون دعم مواكب من طرف التربية والتكوين والإعلام ومساهمة المجتمع المدني، الذي يساهم في إنتاج المواطن الحريص على احترام القانون.

الهوامش

1) فرويد، «الطوطم والطابو» و«موسى والتوحيد».

2) Maurice Godelier. La production des grands hommes. Pierre Bonte.

3) Levi Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. Plon.

4) ويحدد العرض العلاقة بين الرجل و المرأة، وعلاقة كل منهما مع المجال و اللباس. وليس من الصدفة أن تظهر اليوم بعض الفئات من القوى الإسلاموية رمز الرجولة الذي يتجلى في اللحية كامتداد بارز للذكورة، وفي مقابل ذلك تعمل على إخفاء كل مظاهر الأنوثة باعتبارها تهدد عرض النساء.

5) أبو عباس أحمد الونشريسي، (1508م) فقيه مالكي نشأ في تلمسان واستقر بفاس وكتب «المعيار المعرب عن فتاوى أهل الأندلس و المغرب».

سيدي محمد المهدي الوزاني، (1849ـ1923)، فقيه مالكي مفتي فاس كتب «المعيار الجديد».

6) Direction de la statistique. Conditions socio-économiques de la femme au Maroc. Enquête nationale sur le budget temps des femmes 1997- 98. Rapport de synthèse. Vol. p. 52.

7) Direction de la Statistique. Enquête Nationale sur les niveaux des ménages. 1998-1999. p. 10.

8) كما أن البحث عن الكسب أدى إلى الهجرة الداخلية و الخارجية. كما أننا نلاحظ أن ظاهرة الهجرة كثيرا ما تكون هجرة تدرجية يغادر الرجال في المرحلة الأولى وتلتحق الزوجة والأطفال في مرحلة لاحقة. وفي بعض المناطق يهاجر الرجال وتبقى النساء في القرية، بحيث أن كثيرا من الشباب يغادرون القرى بحثا عن العمل في المدن. و نظرا لصعوبة الحصول على العمل فإنهم لا يوفرون عائدات على أسرهم. وبالتالي تكون المرأة سواء كانت زوجة أو أختا أو أما مضطرة للبحث عن مورد للعيش.

9) Direction de la Statistique. Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1994. Les moins de 18 ans. Les Caractéristiques démographiques et socioéconomiques. Série thématique. p.28.

10) Direction de la Statistique. Enquête sur les niveaux de vie des ménages, 1998-1999. Rapport de synthèse. P.68. Premier Ministre. Ministère de la prévision Economique et du Plan. Programmes des Nations Unis pour le Développement (PNUD). Pauvreté au Maroc : Diagnostic, stratégie et plan d'action. Décembre 1998. p3.

11) فكون مدونة للأسرة تستمد جوهرها ومقاصدها من الشريعة الإسلامية وتعكس التحولات العميقة التي يعرفها المجتمع، والقيم الكونية تعطي لبلدنا المغرب الريادة في العالم الإسلامي، لأنه قام بإصلاح الأسس التي ينبني عليها كل كيان مجتمعي، ألا وهي البنية الأولية للمجتمع، أي الأسرة ووضع العلائقي للفرد فيها والذي يحدد طبيعة العلاقات الأسرية.

12) سورة التوبة : 7.

13) محمد بن عبد البر النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية بيروت. ص. 231.

14) سيدي المهدي الوزاني. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس و غيرهم من البدو و القرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب. قابله و صححه الأستاذ عمر بن عباد، الجزء الثالث ص 245، 246.

15) عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة بيروت، 2001، ص.69.

16) الدكتور عمر الجيدي. التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 111.

17) سورة البقرة : 185.

18) ولقد قسم الفقهاء المصالح المرسلة إلى ثلاثة أنواع : المصالح الضرورية، والحاجية والتحسينية. انظر الدكتور عمر الجيدي. التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 112. انظر كذلك الإمام ألشاطبي، الموافقات، دار الكتب العلمية. بيروت، الجزء الثاني ص.7.

19) إن مدونة الأسرة وفقت بين التباين الذي كان بين الطرف الذي يريد أن يحتفظ بما ورد في كتب الفقه، وبين الذي كان يدعو إلى إصلاح شامل لمسطرة الطلاق وجعله أمام المحكمة، وحسمت لصالح جعل كل الأنواع تمر أمام القضاء مع الاحتفاظ بكل الأنواع التي وردت في كتب الفقه لكي تعطي للأزواج إمكانيات متعددة تستوعب الحالات المتعددة التي تتسبب في انحلال ميثاق الزوجية.

التكافل الاجتماعي
مظهر من مظاهر حماية حقوق الإنسان
في الإسلام

إدريس العلوي العبدلاوي

المبدأ الأساسي في الإسلام هو تحرير الإنسان وتكريمه

تنطلق الحقوق السياسية في الإسلام من مبدأ أساسي هو تحرير الإنسان وتكريمه، فمن أهم جوانب الرسالة الخالدة للشريعة الإسلامية التكفل بحماية الحقوق لأصحابها، وتقرير الحق بصورة واضحة، بحيث لا يكون وجوده محل جدل أو شك يذهب باستقراره، ثم حمايته واحترامه من الناس أجمعين، وتقرير الجزاء الملائم لمن يعتدي عليه أو ينتقص منه.

والحق في الفقه الإسلامي ذو معنى شامل، يدخل فيه معنى الحرية فتكون الحريات العامة نوعا من الحقوق، فإذا ما ورد في الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامي كلمة الحق، فقد تعني حقا ماليا، أو حقا لله، أو حقا شخصيا، أو حرية من الحريات، بحسب ما يدل عليه معناها في كل مقام.

ويلاحظ أن دائرة حقوق الله تعالى في الفقه الإسلامي واسعة تتلاقى مع دائرة القانون العام، بينما يدخل حق العبد في دائرة القانون الخاص.

وتقرير الحقوق والواجبات في الإسلام مصدره الله عز وجل الذي هو الحق المبين وتشريعه هو العدل المطلق الذي لا يُحابى ولا يُتحامل.

والإيمان بالله خير ضمان لحقوق الإنسان من حيث تقريرها، ومن حيث إنفاذها، وتدعيمها، والنضال من أجلها.

لقد خلق الله الإنسان واستخلفه من الأرض، ينفذ أحكامه، ويطبق شرائعه، وكلفه بالسعي فيها وعمارتها، منحه العقل الذي يدرك به بعض أسراره في كونه، إذا أطال النظر، وأمعن التفكير، وسخَّر له كثيرا من مخلوقاته.

ويتضح من خلال استقراء الأحكام الشرعية في المجالات المتعددة، أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في تنظيم الخلق، وهذه المقاصد كما فصلها الإمام الشاطبي لا تعدو ثلاثة أقسام : ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

وفي دائرة هذه المقاصد تروج حقوق الإنسان وقد لاح لواؤها وبزغت معالمها.

ويقصد بحقوق الإنسان في الإسلام ببساطة أن الإنسان لمجرد كونه إنسانا أي بشرا بصرف النظر عن جنسيته أو ديانته أو أصله العرقي أو القومي أو وضعه الاجتماعي أو الاقتصادي يملك حقوقا طبيعية به حتى قبل أن يكون عضوا في مجتمع معين.

وبالرغم مما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقيات الدولية اللاحقة له، فإن دين الإسلام كان الأسبق في إعلان تلك الحقوق بمفاهيمها الكاملة، وضماناتها الشاملة في أحسن صورة وأتم بيان، وكان الأسبق في ربط الحقوق والحريات العاملة بوظيفتها الاجتماعية، إذ أناط بهذه الحريات تحقيق المصلحة العامة وابتغاء وجه الباري سبحانه ومهما سما العقل البشري في هذا المجال، فهو عاجز وقاصر عما أرشد إليه القرآن من أصول ومبادئ خالدة على مر الزمان.

إن مجيء الإسلام في حد ذاته يعتبر ثورة شاملة على جميع الأوضاع الفاسدة المزرية التي بلغتها الإنسانية في عهود مظلمة سابقة، حيث أهدرت فيها حقوق الفرد وامتهنت كرامته، وكان الإسلام حاميا شخصية الإنسان بشقيها المادي والروحي ضمانا لعدم التفكك الاجتماعي، والانحلال الخلقي، موازنا بين مصلحة الفرد في صيانة حقوقه الأساسية، ومصلحة الجماعة في التجريم والعقاب، فالدعوة الإسلامية دعوة عالمية موجهة للناس كافة، وتقوم على الكرامة، والحرية، والعدل، والسيادة، والمساواة، وفي إطار من هذه الشمولية، كفل الإسلام للإنسان الحق في الحياة، والكرامة والعدل، والمساواة، وحق العمل، والأمان، وحق الهجرة، كما كفل للإنسان حرية التعبير عن إرادته ليعيش مكرما شريفا، كما أقر له حرية الخيار في الاجتماع مع الآخرين والافتراق عنهم في حدود المصلحة المشتركة التي تقررها الأغلبية، والإرادة الاختيارية هي المبرر لوجود الكيان السياسي.

كرامة الإنسان واضحة من منظور الإسلام وفي بيان القرآن

إن أول سورة نزلت من سور القرآن الكريم، كانت تحمل من معاني التكريم الإنساني، والاهتمام بشأنه، وتلمح إلى آثار تكريم الله سبحانه لهذا الإنسان، إذ بمحض الكرم وُجد، وبخالص الجود والعطاء اهتدى ورشد، كما تشير هذه السورة التي بدأت بها الرسالة المحمدية إلى سبق العناية الإلهية بهذا الإنسان، على سائر المخلوقات فجعله مهذبا له قابلية للعلم والفهم.

﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم ﴾[1].

لقد انطلقت الحقوق المدنية والسياسية في الإسلام من المبدأ الإسلامي الأساسي المتمثل في تكريم الإنسان وتحريره. وقد صرح الخالق العظيم سبحانه

بهذا التكريم، فقال تعالى : ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[2].

وهذه الآية من سورة الإسراء المكية، والقرآن المكي يتعلق في أغلبيته بتقرير العقيدة الإسلامية في النفوس، ودفاع عن الرسالة المحمدية، وعناية بأمور البعث والآخرة، وله تعلق آخر، وهو المبادئ الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية.

ومن الآيات القرآنية الدالة في نفس المعنى على تكريم الله تعالى للإنسان وما أكثرها قوله تعالى :

1) ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾[3].

2) ﴿الله الذي خلق السموات والأرض، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم، وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخّر لكم الأنهار، وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخّر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان لظلوم كفار﴾[4].

لقد كرّم الله الإنسان بالاستعدادات التي أودعها فطرته، والتي استأهل بها الخلافة في الأرض، يغير فيها ويبدل، وينتج فيها وينشئ، ويركب فيها ويحلل، ويبلغ بها الكمال المقدر للحياة، وكرّمه بتسخير القوى الكونية له في الأرض، وإمداده بعون القوى الكونية في الكواكب والأفلاك، وكرّمه بذلك الاستقبال الفخم الذي استقبله به الوجود، وبذلك الموكب الذي تسجد فيه الملائكة ويعلن فيه الخالق جل شأنه تكريم هذا الإنسان، وكرّمه بإعلان هذا التكريم كله في كتابه المنزّل من الملأ الأعلى.

وإن أكبر تكريم للإنسان هو تمتعه بنعمة العلم دون سائر المخلوقات.

النزعة الاجتماعية التنظيمية في الإسلام، لا توازن لمجتمع يعيش أفراده في قلق نفسي أو اضطراب روحي.

إن من أهم ما يميز الدين الإسلامي تنسيقه بين شؤون المادة وشؤون الروح، وبانطواء تعاليمه على مبادئ أساسية في التنظيم الاجتماعي بمعناه الشامل العميق.

والنزعة الاجتماعية التنظيمية في الإسلام، تورث الشعور بالسلام والطمأنينة، وتكون ناشئة عن تحديد العلاقة بين الفرد وذاته، وبين الفرد وفرد آخر، ثم بين الفرد وخلية بناها أو أسهم في بنائها، وأخيرا بين الفرد والدولة بما يضمن المعيشة المادية ويكفل العدالة الاجتماعية.

وتفسير التنظيم الاجتماعي على هذه الصورة ربما خصّ الفرد بشيء من العناية والاهتمام، وذلك في نظرنا أمر طبيعي، لا لأن الفرد أعظم من المجتمع، ولكن لأن المجتمع المتوازن إنما يتكون من الأفراد المتوازنين ، فلا توازن لمجتمع يعيش أفراده في قلق نفسي أو اضطراب روحي، ولذلك اتجهت إلى الأفراد وتكاليف الأديان السماوية، وتشريعات القوانين الوضعية.

التكافل الاجتماعي ضمان لحماية حقوق الإنسان في الإسلام

إن ما يضمن بقاء المجتمع قويا أن يكون فيه تكافل اجتماعي يقوم على أسس الإسلام وتعاليمه القويمة.

والتكافل هو التساند والتضامن، ويكون بين المجموعة الإنسانية التي تكون مجتمعا. وإذا قام هذا التكافل على أسس صحيحة ضمنت فيه عندئذ مصلحة الفرد والجماعة كما قال تعالى : ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[5].

وكما قال رسول الله ﷺ : «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»[6].

ومن أسباب التكافل الاجتماعي وجود العمل لكل إنسان، فالعمل من أهم وسائل الكسب، قال عليه الصلاة والسلام : «إن أشرف الكسب كسب الرجل من يده»[7]. وقد هيأ الله الأرض وسخّرها للإنسان ﴿وسخر لكم ما في الأرض﴾[8]، وقال سبحانه : ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[9].

ومن تمام تكافل لمجتمع المسلم أن يهيئ لكل فرد من أفراده مستوى معينا من الحياة يضمن له ضرورياتها بأي وسيلة مشروعة. قال تعالى : ﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾[10].

ومن سمة المجتمع المتكافل في الإسلام أن يكون وسطا متوازنا ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾[11]، فلا غلوَّ ولا تقصير، ولا إفراط ولا تفريط، وإنما اعتدال وقصد وقوام، قال تعالى : ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾[12].

حق التشغيل والتكافل الاجتماعي في الإسلام

أولا : إن حق التشغيل في الإسلام ضرورة يجب توفيرها للأفراد في المجتمع، حتى لا يكونوا عالة على هذا المجتمع فيضعف ويفكك، فقد نُهي في الإسلام عن إعطاء السائل مادامت أمامه فرصة العمل.

ثانيا : ومن التكافل الاجتماعي في الإسلام ضمان حق العامل وإنصافه بإعطائه حقَّه في الأجر، وبحمايته من الاستغلال، وبتنظيم العمل، يقول الرسول ﷺ : «اعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقُه»[13].

ثالثا : إن أصل التكافل الاجتماعي في الإسلام هو الفطرة الإنسانية، أي هو الوصف الذي وصف به الإسلام مباشرة. يقول الله تعالى : ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القَيِّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

رابعا : إن التكافل الإسلامي يضمن مصلحة الفرد والجماعة، فللفرد كيانُه، ومميّزاته، وحريّاته، وحقوقه، وإبداعاته، وكل ذلك يوجد ضمن الإطار العام لمصلحة الجماعة، التي ينتسب إليها».

خامسا : إن التكافل الاجتماعي هو من الدين ومن شريعة الله عز وجل، الذي له الخلق والأمر، فهو دائم الإلزام، لا يقبل النسخ ولا التعطيل، وهو من النظام العام في المجتمع الإسلامي لأنه حق الله عز وجل الذي يعلو فوق كل الحقوق الشخصية الفردية، ولأنه ضروري لتحقيق حكمة خلق الإنسان ورسالته في الحياة، فهو واجب ديني اجتماعي، من تركه أو فرط فيه أو حاول الحيلولة دون القيام به فردا أو جماعة اعتبره الإسلام آثما.

سادسا : ويستمد التكافل الاجتماعي قوته وإلزامه من العقيدة الإسلامية وتشريعات المجتمع أي من الرقابة الذاتية للشخص، والرقابة الخارجية للشريعة، إن الشريعة الإسلامية تعتمد قبل كل شيء على وجدان الإنسان، لا على قوات السلطان، إنها ذات مهمة هي إسعاد الناس وتدبير مصالحهم، لا مراقبتهم والتدخل في شؤونهم الخاصة، والعقوبات التي شرعها الإسلام هي قليلة العدد بالنسبة لعموم الجرائم، ثم هي في نظر الكثير من العلماء كفَّارات لما ارتكب الإنسان من إثم، فيرجع إليه إذن واجب التقدم لتنفيذها عليه حتى يطهر نفسه مما اقترفه، أو هي زواجر لإصلاح حالة المجتمع، وحمايته من ضعف الوجدان الإنساني فيه.

فسلطة القانون إذن وجدانية قبل أن تكون حكومية، فتدخل الدولة في أعمال الإنسان الشخصية ضرورة لا ينبغي أن تتجاوز محلها.

إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان، كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة.

فاتباع الطاعة في الأعمال الإنسانية يجعلها أعمالا شرعية، والخروج عنها يجعل العمل الإنساني في إطار خارج عن الشريعة، ومن ثم فهو خارج عن الفطرة، وهذا السلوك الموجه لا ينال به الفرد رضا الله فقط، ولكنه حينما ينظر إليه إخوانه في الدين، ويرون فيه القدوة الصالحة يحترمونه ويرون فيه الدليل العملي لنفاذ الخطابات الإلهية فيتبعونه، وبذلك يصبح مرضيا عند الناس وذا أثر فعال في خلق المجتمع الإسلامي المتمتع بالحقوق المؤدي للواجبات.

وليكون الإنسان نفسه الحارس على ضمان العدالة ونشر الحق، لم يكتف الشارع بالتكليف بظاهر القانون والقضاء، بل كلّف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون أو القضاء في جانبه.

وإذا كان القانون الوضعي يهتم بالمساواة، فإن الشريعة الإسلامية تهتم بتحقيق العدالة. فالمساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع، كيفما كان القانون وكيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد، بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة، ولا تعترف بأي قانون مناف لمقاصدها، وقد قال عليه الصلاة والسلام : «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ أي مردود على صاحبه، فأسباب الدولة نفسها لا تكفي لفرض القانون إلا إذا كانت تبررها الغاية المقصودة من بناء الدولة وهي ضمان العدالة وتعميم الحرية لجميع المواطنين.

سابعا : إن التكافل الاجتماعي يعطي للإنسان معنى لوجوده في الحياة، ومعنى لرسالته في هذه الحياة، ومعنى لمصيره بعد هذه الحياة في الآخرة،

فالشخص المتكافل، المتآخي، المتضامن في مجتمعه، يشعر بالسلامة والاستقرار والأمن النفسي، لأنه يعرف المعنى الصحيح لوجوده ورسالته ومصيره. قال الله تعالى : ﴿أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا تُرجعون﴾[14].

البعد الاجتماعي والاقتصادي للتكافل الاجتماعي

يتسم التكافل الاجتماعي بالبعد الاجتماعي والاقتصادي، لأنه يضمن للمواطن في المجتمع حد الكفاية أو حد الغنى، أي أنه يضمن للعامل المستوى اللائق وهو فوق حد الكفاف، أي المستوى الأدنى للمعيشة، وبهذا يضمن الإسلام بالتكافل الاجتماعي لكل فرد في المجتمع بوصفه إنسانا المستوى اللائق للمعيشة، وهو ما يوفره الشخص عادة لنفسه بمجهوده وعمله، فإذا عجز هذا الشخص عن توفير ذلك المستوى لسبب خارج عن إرادته، فإن نفقة مثل هذا الشخص تكون واجبة باسم التكافل الاجتماعي على جميع أفراد المجتمع، باعتبار كون هذه النفقة حقا لله عز وجل يعلو فوق الحقوق الأخرى، يقول الرسول ﷺ : «من ترك دينا أو ضياعا، (أي أطفالا ضائعين)، لا مال لهم فإليّ وعلي»[15].

خلق الإنسان ليكون عالميا ومتنقلا في أرجاء الأرض حتى يكون العام كله سوقا للعمل

وليضيف الحق سبحانه للإنسان كرامة إلى كرامة وتكريما إلى تكريم وحقا إلى حقوق يقول عز من قائل : ﴿وحملناهم في البر والبحر﴾.

هذا الحمل في البر والبحر، فـي السماوات والأرض، قائم على قوانين يستطيع الإنسان أن يتعرف عليها بعقله، وأن يتعلمها بما أودع الله هذا الإنسان من طاقات وقوانين الحركة والروافع والجاذبية والمقاومة والطفو والضغط الجوي

والرياح وغير ذلك، طاقة العقل تكتشف القوانين والسنن والنواميس، ليستطيع الإنسان أن يحمل في البر و البحر، وأن يتعامل مع ذلك الكون الفسيح الواسع الرحيب، وليتنقل في هذا العالم، وكأن هذه الآية إشارة إلى أن الإنسان مخلوق ليكون عالميا، وليكون متنقلا في أرجاء الأرض، ليس مقصورا على مكان هو مسقط رأسه، ولا متحركا في نطاق محدود، وإنما تحمله أجواء الماء وأجواء الفضاء وأرجاء البر إلى كل العوالم التي يستطيع أن يكتشفها تسبيحا بحمد الله وفضله في الآفاق.

يقول الله تعالى : ﴿هو الذي جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناء وصوّركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات﴾.

كل هذا يعلم معا، الأرض والسماء، وصورة الإنسان وملاءمته الوظيفية، وكفايته الجسدية، مع ما أودع الله في الأرض من موارد، وفي الكون من موارد، كل ذلك يعمل جميعا لكي يُعمّر الإنسان الأرض، وفي القرآن الكريم إشارات كثيرة لموارد الثروة النباتية والحيوانية والمعدنية والمائية. وما أسبغ الله على عباده من نعم ظاهرة وباطنة، وقد تحدث الفقهاء أخذا من دلالات القرآن والسنة على فضل الزرع والتجارة وفضل العمل بإطلاق، وكل ذلك إنما يهيئ للاستفادة من الطيبات، فإن الإنسان لا يُرزق إلا إذا سعى وجدّ.

لقد خلق الله قدَرا موارد الثروة وسخرها لعقل الإنسان، وحتى يستعمل طاقات أكبر من طاقاته، وقوى أكبر من قواه، وهذا هو معنى التسخير الذي كشف عنه العلم، باستطاعة الإنسان معرفة القوانين، والاستعانة بالقوانين على القوانين، بالنواميس على النواميس.

ومن هذا يتجلى أن حق التسخير حق تابع منطقيا لحقي التكريم والتفضيل، أي تسخير ما عدى الإنسان قدرة الإنسان من حيوان ونبات، وعوالم وأجرام، وأرض وسماوات وفضاءات، وما حفلت به الأرض من عطاء إلهي، وما احتضنته

في باطنها من خيرات، وما زخرت به أعماق البحار، وما يكتشفه الإنسان خارج الفضاء المسكون، لا يستثنى من هذا التعميم وهذه الشمولية حتى الملائكة الأطهار الذين سخَّرهم الله لخدمة الإنسان لنقل الرسالة الهادية إلى أصفيائه ورسله، أولئك الملائكة حملة الوحي الإلهي لإرشاد البشر إلى نهج الحكمة الذي يساعده على ممارسة التسخير والتحكم العقلاني في المخلوقات الأخرى وفي إصلاح الأرض خاصة.

أما شرعا فقد شرع الإسلام التنمية البشرية والمادية لتنمية الطاقات العقلية والنفسية والبدنية، واستثمار الموارد الطبيعية إنتاجا واستهلاكا وتبادلا وتداولا وتوزيعا، لأن كل هذا متداخل مع بعضه البعض، الإنتاج يُيسِّر الاستهلاك، والاستهلاك يفتح السبيل للإنتاج، ولفتح سوق العمل، وبذلك تكتمل الدورة الاقتصادية والدورة الحضارية فيقوم إنتاج جديد للطيبات من الرزق، زراعة وصناعة وإنتاجا وتداولا وتوزيعا. كما يُكَمِّل كل هذه الدورة لعمارة الأرض، وتداول الثروات بنسبة عادلة وعلى عموم الفائدة للجميع.

إن الإسلام لا يقيم مجتمعا نمطيا، بل إن الناس تستوي في الحقوق، وتستوي في الإنسانية، لكنها تتفاضل في الطاقات والملكات، والإسلام يزكي التنافس كما يدعو إلى التعاون لكي يتكامل الناس، ولكي يتنافسوا في نفس الوقت في الخير والبر والمعروف ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ وبذلك تتوازن الحقوق والواجبات وعلاقات الفرد والجماعة، فليس في الإسلام تطرف نحو الفردية، ولا تطرف نحو الجماعية، ولا تطرف في التسلطية الشمولية، والإنسانية العالمية تُعين الناس على التواصل وعلى التعاون واقتسام الطيبات حتى يكون العالم كله سوقا للعمل، وسوقا للإنتاج ومجالا للتبادل والتداول، ولا تقوم حواجز ظالمة بين منتج وآخر مستهلك، أو بين منتج في سلعة لقطر وبين منتج لسلعة أخرى في قطر آخر، كما يجب أن لا تكون هناك حواجز ظالمة أمام اليد العاملة

وقصرها على فئة دون أخرى، وإنما يكون التعاون والتآزر في تلك القرية العالمية التي نعيشها في زماننا.

مظاهر حماية الإسلام للعنصر البشري بالتدخل في سوق العمل لتحقيق حد الكفاية (Minimum de suffisance)

إذا كان العمل طاقة بشرية تُصرف في العمل العقلي أو الجسمي أو في كليهما معا للحصول على دخل، أو هو كل جهد جسمي أو عقلي يستهدف الحصول على أجر مالي، وهو يشمل جميع أنواع العمل اليدوي أو الفكري للحصول على مكافأة، فإن الأهمية التي يوليها الإسلام للعمل كبيرة بحيث إن المسلم الذي لا يعمل لا ينال شيئا، لا في هذه الدنيا ولا في الآخرة.

إن القرآن والسنة يؤكدان وجوب العمل في مناسبات كثيرة، ونعرض لبعض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة الدالة على ذلك :

قال تعالى : ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[16].

﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾[17].

﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون﴾[18].

﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[19].

﴿فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم﴾[20].

﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾[23].

قال مولانا رسول الله ﷺ : «ما من رزق أفضل مما كسبه المرء بيديه (العمل)، وقد كان النبي داوود يأكل من عمل يديه»[24].

من كل هذا يتضح لنا أن من أهم ما جاء به الإسلام في مجال حقوق الإنسان هو ما عبر عنه رجال الفقه باصطلاح ضمان «حد الكفاية Minimum de Suffisance» وعبَّر عنه البعض الآخر باصطلاح «حدّ الغنى Minimum de Richesse»، بمعنى أنه يتعين أن يتوافر لكل فرد بوصفه إنسانا المستوى اللائق للمعيشة والذي يختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص وهو ما يوفره لنفسه بجهده وعمله، فإذا عجز عن ذلك لسبب خارج عن إرادته كمرض أو عجز أو شيخوخة، فإن نفقته تكون واجبة في بيت مال المسلمين أي خزانة الدولة أيا كانت ديانة هذا الفرد وأيا كانت جنسيته باعتباره حق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق.

واصطلاح «حد الكفاية» أو «حد الغنى» وإن لم يرد صراحة في نص من نصوص القرآن أو السنة إلا أنه يستفاد من مفهوم هذه النصوص، وقد ورد صراحة في تعبيرات أئمة الإسلام وكذا في مختلف كتب الفقه.

1) قال سيدنا عمد بن الخطاب : «إذا أعطيتم فأغنوا»[25].

2) وقال سيدنا علي بن أبي طالب : «إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم»[26].

3) ويقول الإمام الماوردي : «فيدفع إلى الفقير والمسكين من الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى» كما يقول : «تقدير العطاء معتبر بالكفاية»[27].

4) ويقول الإمام السرخسي : «وعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدع فقيرا إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، وإن

احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى الإمام ما يحتاجون من بيت المال»[28].

5) ويقول الإمام ابن تيمية : «الفقير الشرعي المذكور في الكتاب والسنة الذي يستحق من الزكاة والمصالح ونحوها، ليس هو الفقير الاصطلاحي الذي يتقيد بلبسة معينة أو طريقة معينة، بل كل من ليس له كفاية تكفيه وتكفي عياله فهو من الفقراء والمساكين»[29].

6) ويقول الإمام الشاطبي : «الكفاية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال».

فريضة الزكاة مظهر من مظاهر التكافل الاجتماعي في الإسلام

إن نظام الحياة الإنسانية لا يستقيم إلا بالتعاون والتناسق وفق منهج الله وشرعه.

وإن طبيعة نظرة الإسلام إلى الحياة الإنسانية، تجعل العدالة الاجتماعية عدالة إنسانية شاملة بكل مقومات الحياة الإنسانية ولا تقف عند الماديات والاقتصاديات. وإن القيم في هذه الحياة مادية معنوية، في الوقت ذاته لا يمكن الفصل بين صفتيها المتحدتين، وإن الإنسانية وحدة متكافلة متناسقة لا جماعات متعارضة متنافرة.

والإسلام يأمر بالتكافل الاجتماعي وهو يتطلب من الدولة والأفراد القيام بالتزامات إيجابية نحو الغير لمعاونة الضعفاء والحث على الأخذ بروح التعاون والإخاء.

ومن مظاهر التعاون أو التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية فريضة الزكاة، وهي الركن الاجتماعي البارز من أركان الاسلام (الركن الثالث بعد الشهادة والصلاة).

والزكاة حق المال، وهي عبادة من ناحية، وواجب اجتماعي من ناحية أخرى، ولذلك سُميت «زكاة» والزكاة نماء وطهارة، فهي طهارة للضمير والذمة بأداء الحق المفروض، وهي طهارة للنفس والقلب من فطرة الشح وغريزة حب الذات.

والزكاة حق الجماعة في عنق الفرد، وهي تعاون اجتماعي يجعل للفقير حقا معلوما في أموال الغني، فهي تكليف اجتماعي خالص، ونظامها في الجمع والتوزيع لا يُذِلُّ الفقير، ولا يجعل الغني يشعر بعزته فوقه. فالزكاة ركن من أركان الإسلام، وضرورة من ضرورات الإيمان، وأداء الزكاة وسيلة من وسائل الحصول على رحمة الله. والأمة مسؤولة عن حماية الضعفاء فيها، ورعاية مصالحهم وصيانتها، فهي تتقاضى أمول الزكاة وتنفقها في مصارفها.

وقد أمر الله تعالى بالزكاة في القرآن الكريم، وحدد بنفسه سبحانه مصارفها الثمانية، وبيَّن النبي ﷺ أموالها ومعدلاتها ونصبها.

إن نظام الزكاة ركيزة كبرى من أهم ركائز التكافل الاجتماعي الذي تدعو إليه الشريعة الإسلامية، ويضمن مستوى عاليا للوفاء بحاجات الفرد الحقيقية التي لابد منها في عيشة سوية لائقة بكرامة الإنسان.

قال الله تعالى : ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾[30].

أسس فريضة الزكاة

إن اهتمام المشرع بمصارف الزكاة، ولا سيما ما كان منها متعلقا بالمصالح العامة، يبدو في ثلاثة وجوه هي :

الوجه الأول : إن المشرع الحكيم جعل الزكاة «سبيلا عقائديا» ينبع الدافع إلى أدائها من صميم عقيدة المسلم كالشهادتين، والصلاة، والصوم، والحج، أي جعلها ركنا من أركان الإسلام.

الوجه الثاني : تؤكد الزكاة تنفيذ «مبدأ التكافل والتعاون الإجتماعي والإنساني الملزم، فريضة، وعقيدة، ونظرا، وتشريعا، وعملا، حتى إذا تقاعس وازع الدين، تولت سلطة الدولة أمر الزكاة، لأنها من أعمال السيادة.

الوجه الثالث : إن الله تعالى قد أغلظ العقاب الأخروي لمانع الزكاة في قوله سبحانه ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشِّرهُم بعذاب أليم، يوم يُحمى عليها في نار جهنم، فتُكوى بها جباهُهُم وجنوبُهم وظهورُهم، هذا ما كنزتُم لأنفسكم فذُوقوا ما كنتم تَكنِزُون﴾[31].

الخصائص المميزة لفريضة الزكاة كمظهر من مظاهر التكافل الاجتماعي في الإسلام

تتميز فريضة الزكاة كمظهر من مظاهر التكافل الاجتماعي بالخصائص المميزة الآتية :

1) إن الله سبحانه وتعالى هو الآمر بالإنفاق، فهو المالك الحقيقي للكون، قال تعالى : ﴿لله ملك السموات والأرض وما بينهما﴾، ﴿قل اللهم مالك الملك﴾[32].

2) إن الإنسان هو المأمور بالإنفاق، ذلك أن دور الإنسان هو تنفيذٌ لأوامر الله ونواهيه، ودوره في الإنفاق لا يخرج عن الإطار العام في الحياة كلها بوصفه خليفة لله في الأرض، وحينما يأمر الله تعالى الإنسان بالإنفاق، فإن المالك يأمر المستخلف عنه بأن ينفق من ماله وملكه الذي وكَّله الله عليه.

3) يمكن أن يدخل ما ينفقه الإنسان في وجوه شتّى، مثل الزكاة، والهدية، والوقف، وزكاة الفطر، والكفارة، والفدية، ومهما كان وجه الإنفاق فهو مطلوب من الإنسان ومحبوب لله تعالى قليلا كان أو كثيرا ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾[33]، فكل ما زاد عن حاجة الإنسان يستطيع أن ينفقه في أي وجه من وجوه البر.

4) حدد القرآن الكريم من ينفق عليه بقوله ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾[34].

أوجه إنفاق الزكاة

ويمكن تقسيم أوجه إنفاق الزكاة إلى ثلاثة أقسام :

أولا : الأموال التي تدفع لتحقيق التوازن الاجتماعي وتوفير أسباب الحياة للفقراء والمساكين، ويشكل هذا الوجه الجانب الأهم والأوضح الذي أكدته النصوص الكثيرة والواردة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ويفهم من المعنى العام المستفاد من الآية الكريمة أن كل من كانت حاجته أكثر من دخله يستحق أن يأخذ من أموال الزكاة لكي يسدد مصاريفه الضرورية التي توفر له أسباب الحياة، وينبغي في هذا المجال تحديد الأولويات، ومراعاة الحق الأدنى للحاجات الضرورية، ورفع مستوى الأجور للعمال والأجراء إلى أن تبلغ حد الكفاية، وعدم جواز دفع أموال الزكاة للقادرين على العمل ولو كانوا فقراء ليَلاًّ يعتادوا الكسل.

ثانيا : ما يصرف من أموال الزكاة ضمن ﴿وفي سبيل الله﴾ ويقصد بذلك كل أوجه الإنفاق في سبيل الخير، بما في ذلك حماية الإسلام والدفاع عنه، إذ جاءت هذه الآية في القرآن الكريم في موطن الجهاد والإنفاق على الخير.

ثالثا : ما يصرف على العاملين على الزكاة والمؤلفة قلوبهم والتحرير من الرق والغارمين وابن السبيل، ويلاحظ أن الصفة الجامعة في هذه الأصناف الخمسة هي أنهم يستحقون الاستفادة من أموال الزكاة بسبب أوصاف طارئة مثل الرق، أو مقاومة كوارث، أو مساعدة ابن السبيل، والمراد به المسافر لهدف مشروع، ويكون محتاجا إلى المال للعودة إلى بلده، ويدخل ضمن ابن السبيل كل من فقد المأوى الآمن ولو كان في بلده.

وإن تحقيق هدف التكافل الاجتماعي يعتبر واجبا دينيا للفرد، وواجبا جماعيا للمجتمع، وواجبا دستوريا للدولة، كما أن نظام التكافل الاجتماعي الإسلامي يعتبر نظاما مترابطا متكاملا متزناً، يجمع بين السعادة في الدنيا والآخرة، ويضمن النجاح الحقيقي في النواحي المادية والروحية والطبيعية والخلقية. وتشكل الزكاة جزءا من هذا النظام المتكامل ا لذي لا يطبق تطبيقا كاملا حقيقيا إلا في بيئة مصبوغة بتعاليم الإسلام، كما أن من شأن هذا النظام أن يساعد على الارتقاء بمستوى المعيشة إلى مستوى أعلى وأرفع إذ إن الشريعة الإسلامية تسعى إلى توفير حاجات الفرد الأساسية وتحقيق لائق للمعيشة بالنسبة للمحتاجين.

إن الطهارة الروحية التي يحصل عليها المسلم المزكي ترتفع به في سلَّم التقوى ومدارج الكمال، وعلى الصعيد الاجتماعي فإن التكافل الاجتماعي الذي يشد أفراد الأمة بعضهم إلى بعض، ويشعر الجميع أنهم أعضاء في أسرة كبيرة، وللزكاة دور كبير في تحقيق هذا الهدف، وإذا لم تف أموال الزكاة بمصالح الأمة والدولة تحقيقا للتكافل الاجتماعي والإنساني الملزم، أجاز المشرع فرض ما يفي لها من أموال.

خاتمة

إن بناء المجتمع على النمط الإسلامي لا يمكن أن يتم بالوعظ والإرشاد فقط، وإنا بقيام الدولة التي تصوغ المجتمع الصياغة المطلوبة. ذلك أن الدين له نظرته الخاصة للحياة، فالعبادة في الإسلام هي طاعة الله، وميدان طاعة الله أفسح من أن يُحد بمكان هو المسجد، أو زمان هو وقت الصلاة والذّكر، فإن هذه الطاعة تستوعب كل حياة المرء منذ بلغ التكليف حتى يلقى الله.

لقد اقتضت الحكمة الإلاهية أن يكون الدين الإسلامي صالحا ومصلحا للإنسانية، ملائما للطبائع البشرية، صالحا لكل زمان ومكان وافيا بالمقاصد الضرورية، والحاجية، والتحسينية، يقوم بحفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل، ويرفع عن الناس الحرج، ويدفع عنهم المشقة، ويفتح لهم باب الأخذ من محاسن العادات، ويحول بينهم وبين المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات.

«إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ؛ وهي عدلٌ كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ؛ وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة ؛ وعن الحكمة إلى العبث ؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ؛ ورحمته بين خلقه.

فهي بالحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها ؛ وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها. فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا وفي الآخرة»[35].

لقد تجاوز الإنسان المعاصر التعصبات والعنصريات، بل لم يعد يستسيغها ولم يعد لها تصور مقبول في الفكر والوجدان. فقد جاءت الرسالة الإسلامية

تخاطب العقل قبل الوجدان، لأن العقل هو الآلية التي وهبها الله للإنسان ليدرك بها ويميز الحقائق بعيدا عن هوى النفس.

لأجل ذلك مكّن التقدم العلمي الإنسان من تكسير الطوق، وتحطيم القيد، وخلق اتصال دائم مستمر بين أبناء البشر، وتبديد أسباب الخلاف والنزاع، بتأسيس أرضية صالحة لبناء المجتمع الإنساني السليم.

وإذا كانت الشرائع السماوية هي مصدر كل القيم والمبادئ الأخلاقية، فإن جميعها قد أشارت وأكدت على ضرورة المحافظة على الأمن وعدم الإخلال به مع العمل على وحدة الشعوب وعدم تفرقها عن طريق التضامن والتعايش تحت مظلة السلام والاستقرار لدعم المحبة والترابط الأخوي.

والشريعة الإسلامية باعتبارها خاتمة الشرائع السماوية قد عبرت عن ذلك، حيث أشارت في أكثر من موضع بأنها تتخذ طريقها إلى السلام والاطمئنان وتركيز الحياة الإنسانية على موازين العدل والمساواة. وهكذا يتضح أن الإسلام كان سبّاقاً في تعامله وعلاقاته مع غيره من الدول والشعوب إلى وضع الأسس الأخلاقية الشريفة للتعامل والتعايش والتساكن، مؤكدا على تكريم بني الإنسان، معتبرا الناس أمة واحدة لا فرق بين جنس وجنس، ولا بين دين ودين، فيما يتعلق بالعدل والحرية والكرامة.

قال تعالى : ﴿إنما المومنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم، واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾[26].

لقد انتصر الإنسان المعاصر على البعدين المكاني والجغرافي فتلاشت بذلك المسافات التي تفصل بين القارات والأقطار، وبقي لزاما عليه أن ينتصر على المسافات التي تفصل بين العقول والأفكار، والتي تقيم حدودا وسدودا تحول بينه وبين التفاهم والتعارف، وأن يقيم علاقات التعاون لبناء عالم جديد ينسى فيه ما سببت له هذه الحدود والسدود من جهل الإنسان للإنسان، وتجاهله لرسالته

التعميرية في الأرض، وما تبع ذلك من حروب مدمرة ومآسي تطفح كتب التاريخ بسردها. فالإنسان خلق كما رأينا ليكون عالميا ومتنقلا في أرجاء الأرض.

إن القرآن الكريم يتوجه إلى كافة الناس بهذا التعليم الإلاهي : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(37).

وهذه الآية تتجاوز جميع الحدود الفاصلة بين البشر إلى وحدة التلاقي على معيار التقوى، إن هوية الإسلام هوية متعددة في ظل الوحدة، أو واحدة في ظل التعدد، فالناس كأسنان المشط، لكن يمكنهم أن يتعارفوا على هويات مختلفة.

لقد تأكدت كرامة الإنسان وحقوق الإنسان في شريعة الحق والفضل، شريعة العدل والاحسان، وما أحوج فكرنا الإسلامي المعاصر إلى أن تتضح رؤيته وتتبلور ممارسته ففي التعامل مع ينابيع الإسلام وأصوله الثابتة، ومع المتغيرات المتجددة المتسارعة المتدافعة، وفي ترتيب الأولويات حسب مقاصد الشريعة وحسب الضروريات والحاجيات والتحسينيات على ما فصَّله فقهاؤنا الأعلام.

ونسأل الله أن يهدي الإنسان الذي كرَّمه إلى أن يكون كريما لنفسه كريما لبني جنسه.

الهوامش

1) سورة العلق (4, 3, 2, 1)

2) سورة الإسراء (70).

3) سورة البقرة (29).

4) سورة إبراهيم (32 - 34).

5) سورة الأنباء (92).

6) رواه الإمام البخاري.

7) رواه الإمام أحمد.

8) سورة الحج (65).

9) سورة الملك (15).

10) سورة الذاريات.

11) سورة البقرة (143).

12) سورة القصص (77).

13) رواه الإمام مسلم.

14) سورة المؤمنون (115)

15) رواه البخاري ومسلم.

16) سورة النجم (39).

17) سورة النساء (32).

18) سورة فصلت (8).

19) سورة الأنفال (35).

20) سورة الحج (48).

21) سورة النور (51)

22) سورة الكهف (30).

23) سورة التوبة (150).

24) رواه الإمام البخاري صحيح البخاري – الجزء الأول .

25) ابن حزم – المحلى – الجزء السادس صفحة 221.

26) ابن حزم – المحلى – الجزء السادس صفحة 222.

27) الأحكام السلطانية – صفحة 122 و 205.

28) الإمام السرخسي – المبسوط – الجزء الثالث – صفحة 18.

29) الفتاوي – الجزء الثامن – صفحة 579.

30) سورة التوبة (60).

31) سورة التوبة (34 - 35).

32) سورة آل عمران (26).

33) سورة الطلاق (7).

34) سورة التوبة (60).

35) ابن القيم – أعلام الموقعين – الجزء الثالث صفحة 1.

36) سورة الحجرات (26).

37) سورة الحجرات (13).

رحلة إنسان مع النظر

أحمد صدقي الدجاني

هذا حديث عن رحلة إنسان مع النظَر في الأمور، فيه تأمّلات وذكريات. مناسبته سؤال محطة تلفزية عربية معنية بالثقافة، وجَّهتْه إلى واحد من أهل القَلَم عن رحلته في عالم الفكر، وقد بلغ الستّين من عمره المكتوب.

خلق اللّه سبحانه الإنسان «صاحب رؤية وفكر»، على حدّ تعبير ابن خلدون، زوّده بالحواس وبالعقل، وفطره على النظر فيما حوله وفي نفسه، وما أن يخرج الوليد من رحم أمّه بعد تسعة شهور من الحمل، حتى يبدأ النظر في العالم المحيط به. وكلما نما وترعرع حفظ في ذاكرته ما اكتشفه بحواسه سمعاً وبصراً ولمساً وشمّاً وتذوّقاً، ونظر فيه بعقله. وهو دائب على الاكتشاف والتعرّف على ما يصادفه. وما أروع تعبير نظرات عيني الطفل عن مشاعره إزاء ما يكتشفه ويتعرّف عليه، رضىً أو سخطاً، دهشة أو حيرة.

نظرُ هذا الإنسان الطفل فيما حوله، يجعله يعرف «الخطرة» – وهي ما يخطر على القلب – فالنظرات تأتي بالخطرات، والخطرات تولِّد الأفكار. والأفكار تقود إلى التصوّرات، وهذه تأتي بالإرادات التي تتحوّل إلى أفعال. وقد عُني ابن قيم الجوزية بإثبات هذه «القاعدة الجليلة» في كتابه «الفوائد» وشرحها في عدة كتب أخرى.

لقد شغل علماء النفس وعلماء الإنسان بدراسة سلوك الطفل وغرائزه ونوازعه وذاكرته، وإن لنا أن نعود إلى ما كتبوه عنها، ولكن الشيخ معنيّ باستحضار تجربته في «النظر» ثم في «القراءة»، ثم في «الكتابة».

أول ما حفظته الذاكرة فيما يتعلق «بالنظر» في الأمور «حدث» يعود إلى أواخر عامه الأول. وهذا «الحدث» ثمر نجاحه في أن يمشي مستنداً بيديه على «حائط». إنه يذكر كيف وضعته أُمّه بعد أن أرضعته، على «البساط» ليزحف، فكان أن زحف مسافة، ثم استند إلى المقعد الخشبي الذي كانت تجلس والدته عليه، وهو مقعد عريض يمتدّ على طول جدار «قاع الدار». نجح في أن يقف بسهولة مستنداً على «الدوشك»، كما كان قومه يسمون هذا المقعد، وذلك لأنه جرَّب الوقوف مرات من قبل، ولم يلبث أن شرع ينقل قدميه ناحية اليمين، فإذا به يستشعر روعة المشي بعد أن كان استشعر روعة الوقوف. وحين بلغ نهاية «الدوشك» وجد نفسه عند زاوية وبجواره جدار أملس، وقد حفظت ذاكرة الطفل كيف «نظر» صاحبها في الجدار العمودي، وأقدم بعد «النظر» على وضع راحتي يديه على الجدارالأملس مستنداً إليه وتابع «المشي» بنجاح خطوات، ثم توقف ليلتفت إلى حيث تجلس والدته ويبادلها الابتسام وهي تشجعه بنظراتها. وهكذا تابع المشي إلى أن وصل باب «قاع الدار» الذي يتوسط ذلك الجدار. كان الباب مفتوحاً وحين وضع الطفل راحتيه على أحد مصراعي الباب تحرّك المصراع فاهتز هو ووقع على الأرض، فانفجر باكياً. وسارعت أمه إليه فأنهضته بحنان وعانقته وقبّلته ثم جلست به ووضعته على صدرها.

حين كبر الطفل وتعلّم وتعوَّد النظر في الأمور من حوله وفي نفسه، كان يستحضر أحياناً ذلك الحدث، فيتساءل أولاً متى تبدأ ذاكرة الطفل تحفظ أحداثاً تبقى فيها؟ ثم ما هي الأحداث التي تُعنى الذاكرة بحفظها ؟ ولماذا حفظت هذا الحدث ؟ وماذا تعلّم الطفل منه؟ وقد اطمأن إلى إجابات عن هذه التساؤلات.

تجربته الشخصية عرّفته أن ذاكرته حفظت حدثاً وقع له وهو لم يكمل بعد عاماً واحداً. وحين كان يذكر ذلك لآخرين كان أكثرهم يستغربون، ولكنه مرَّ في قراءاته الكثيرة على أكثر من واقعة مشابهة سجلها أصحابها. ومنها ما ذكره أديب روسي، لعلّه تولستوي، من أنه يذكر أول ما يذكر مربّيته وهي تقوم بتغسيله في ماء حوض صغير وهو في عامه الأول. وبدا له من مراجعته لأحداث أخرى قليلة حفظتها ذاكرته في عامه الثاني فالثالث، أن الأحداث التي تحفظها الذاكرة هي أحداث تتصل بتحقيق الذات وإثبات الوجود وبالعلاقة مع آخر قريب وبالخطأ والصواب والفشل والنجاح والعقاب والثواب. ويستطيع الشيخ أن يستطرد فيروي تلك الأحداث التي حفظتها ذاكرته في أعوامه الأولى. وقد علّل حفظها بأنها كانت تتعلّق بسعي الإنسان للاكتشاف وتحقيق الذات ببلوغ هدف ارتقاء عقبة. وكان ذلك جلياً في ذلك الحدث الذي باشر الطفل المشي فيه، وعرف كيف ينتقل من الاستناد إلى المقعد «الدوشك» إلى الاستناد بالراحتين على الجدار، ثم عرف بعد النجاح الفشل حين سقط عند الباب. ويتراءى للشيخ أن بوادر الربط بين السبب والنتيجة في عملية «النظر» بدأت عند الطفل مع ذلك الحدث، حيث نظر في أمر وقوعه، فوجد أن الأمر اتصل بكون الباب مفتوحاً، ولذلك تحرّك فاهتز هو لأنه كان مستنداً إليه. وقد حرص صاحبنا حين أصبح أباً على أن يعلّم أولاده عند «النظر في الأمور»، الربط بين السبب والنتيجة.

حفظت ذاكرة صاحبنا في طفولته الكثير مما خرج به «نظره» في الأمور. ويلاحظ الشيخ وهو يستحضر بعضاً من تلك الذكريات أن الطفل كان يستخلص دروساً وعبراً ممّا يصادفه، بعد أن يتأمّل فيه. وقد أغنت تلك الدروس والصبر تجربته. ولا يزال راغباً، شأن كثيرين، في أن يسجل سيرة تلك المرحلة من العمر. وهو يذكر أنه توقّف أمام تلك الآيات المحكمات من القرآن الكريم التي تحكي قصّة الغلام إبراهيم عليه السلام مع «النظر» في السماء وهو يتفكّر في الخلق والخالق. وطاب للطفل حين مرَّ بتلك القصة في سورة الأنعام أن يتأمل فيها. فإبراهيم يسأل

أباه آزر مستنكراً عبادته وقومه للأصنام ويقول له : ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾. ثم يتحوّل إبراهيم إلى النظر في الكون بحثاً عن اليقين، فيرى الكوكب في الليل وكيف أفل، ثم يرى بزوغ القمر وكيف أفل هو الآخر، شأن الشمس حين بزغت وأفلت. وهو يبحث دائباً عن ربّه «الصّمَد» لأنه لا يحب الآفلين، وينتهي من النظر إلى أن يتوجه بوجهه ﴿للذي فَطَر السماوات والأرض حنيفاً﴾.

نقطة تحول في مسيرة الطفل مع «النظر» هي تعلّمه «القراءة» وفكّ الحرف والكتابة بالقلَم. كان قد أكمل أربعة أعوام من عمره المكتوب، وتم قبوله تلميذاً في الصف الأول، في ظروف خاصة قبل بلوغه السن القانونية. وكان قد سمع من جدّته قصّة نزول الوحي على محمد بن عبد الله في غار حراء، وقول الملَك جبريل له : (إقرأ) وما تلا ذلك من نزول سورة (القلَم) أوّل سور القرآن الكريم وفيها: ﴿الذي علَّم بالقَلَم علَّمَ الإنسان ما لمْ يعْلَم﴾. وكم أثّرت هذه القصّة في الطفل الذي طاب له أن يتخيّل ما وقع فيها، وبخاصة الأمر بالقراءة لرسول اللّه ﷺ.

في الأسبوع الأول من السنة الدراسية، تعلّم الطفل حروف الهجاء، وطفق يردّدها مرتبة. ثم بدأ يرسمها بقلَمٍ في يدهِ اليمنى الصغيرة. وكم سعد حين قرأ الكلمات الأولى في كتاب القراءة وكانت «رأس، درس، دار، دور». ثم حين قرأ حكايات قصيرةً فيه حفظتها ذاكرته، كانت إحداها عن رجل أراد أن يعوِّد حماره على قلّة الأكل، فأخذ يقلّل ما يقدمه له في وجبات طعامه، ويغالي في ذلك يوماً بعد يوم، والحمار يذوي إلى أن مات جوعاً، وإذا بصاحب الحمار يضرب كفّاً بكفٍّ ناعياً حظّه وهو يقول : «يا للخسارة، بعد أن تعوّد قلّة الأكل مات» . وقصة أخرى عن ذلك الرجل الذي شوهد يبحث عبثاً في أرض خالية عن نقود دفنها في موضع فيها، وحين سئل ألم يضع علامة على الموضع أجاب: « سحابة في السماء كانت تظلّني من الشمس حين دفنت نقودي». وقد أثارت القصتان ومثيلاتهما في كتاب القراءة الذي ألّفه المرحوم خليل السكاكيني خيال الطفل وفكره. وأدرك من خلالها

أهمية التفكير السليم الذي ينجي صاحبه من غباءٍ مثل غباء صاحب الحمار وصاحب النقود. ثم حدث أن اضطر للغياب عن المدرسة يوماً، وحين عاد وجد زملاءه قد حفظوا قصيدة عن ظهر قلب، وعاد إلى «الدار» قلقاً لأنه لا يعرف القصيدة، وقد يسأله المدرّس أن يلقيها في درس «الاستظهار»، وطمأنه والده ورغب إليه أن يطلب من الأستاذ أن يكتبها له في دفتر «المحفوظات» ليحفظها في الدار. وطاب للطفل أن يراقب «أستاذه» وهو يخطّ القصيدة في الدفتر بخطّ جميل، وما أسرع ما استظهرها حين قرأها عليه أخوه الكبير مرّتين أو ثلاث، ويومها تأمل الطفل في روعة القراءة وفي سرِّ الكتابة التي تحفظ «الكلمة»، وهو يذكر أيضاً في تلك الواقعة كيف تأمل في تحديد الزمن، وذلك حين قال له الأستاذ: «تعال إليّ بعد الظهرلأكتب لك القصيدة»، فوقف أمام كلمتي «بعد الظهر» فهو يعرف الظهر ويعرف العصر، ولكن ما هو مدلول بعد الظهر تحديداً؟ وتحوّل يسأل جدّته التي أشارت عليه أن ينتظر أستاذه بعد تناول الغداء في فترة الراحة.

تعلّم الطفل القراءة، بلسان الأم، اللغة العربية، وشعر بجمال الحرف العربي، ثم تعلّم أبجدية الحروف الإنكليزية في الصف الرابع الابتدائي، وشرع يقرأ كتب القراءة الإنكليزية المقرّرة، وهو لا يزال يذكر أول درس في الكتاب الأول وترجمته «مرة كان هناك ساحر عاش في إفريقيا، ذهب إلى الصين ليحصل على مصباح، المصباح كان مُخبّأً في حفرة في حقل...»، وقد أخذه تعلّم القراءة إلى عالم رحيب انتقل به بين الشرق والغرب، والماضي والحاضر، وحين كبر وصار كهلاً شغل فترة في التأمل في سرّ «الحرف» نطقاً ورسماً، وأسعده أن يعثر على كتب عالجت هذا الموضوع، وأن ينتهي به تأمله إلى أفكار بعينها تستحق أن يُفرَد لها حديث خاص، كذلك طاب له أن يتعرف على رسم الحروف في لغات أخرى، واستوقفه رسم الكلمات الصينية ورسم الحرف الهيروغليفي المصري القديم، وفي كل مرة زار فيها آثار مصر القديمة تمنى لو تسنح له فرصة تعلّم قراءة هذا الحرف بالغ الجمال.

ما أعظم ما فعلته «القراءة» في مسيرة صاحبنا مع «النظر في الأمور». لقد جعلت نظره يغتني بما حفظه تراث الإنسان في الكتب التي قرأها وهو يذكر كيف أقبل على القراءة بفهم حين أصبح مراهقاً، فلم يكن يمضي يومٌ في عطلة الصيف دون أن يختم كتاباً، وكان أخواه يستأجران كُتباً للقراءة ويحوّلانها عليه بعد أن يقرآها، ثم تعوّدوا جميعاً عادة شراء الكُتب وبخاصة «المستعملة» لرخص ثمنها، ولا تزال عادة زيارة بائعيها في «أكشاكهم» تلازمه، كلما سنحت له فرصة يسارع إليهم.

الرغبة في تسجيل ما يخرج به إمعان النظر في الأمور من أفكار لحفظها، ومن ثم تعميمها، بدأت تراوده حين بلغ الثالثة عشرة من عمره وهو يذكر أول مرة لبّى فيها تلك الرغبة. كان في إجازة الصيف وقد نجح في نيل الشهادة المتوسّطية السورية عام 1949 بعد عام من وقوع نكبة فلسطين، وخروجه مع أهله للعيش في اللاّذقية في مدينتهم يافا، فاستوقفته حكاية الشاب النابه «صلاح» الذي غادر مع بعض أبناء عمومته للدراسة في ألمانيا، حيث مرَّ بقصة عاطفية رجع على إثرها إلى بلده، واختار أن يعيش في عزلة ويتعبّد، فكان أن «دروش» أي أصبح درويشاً. وتذكّر صاحبنا يومها كيف كان الدرويش صلاح يقابله وأقرانه أطفالاً في الشارع، وهو سائر بجلبابه الأبيض وعمامته البيضاء، وقامته الفارعة ولحيته الطويلة ووجهه الصبوح بعينيه الكميلتين، فيبسم في وجوههم ويقدم لهم حبات «الملبس» الأبيض ويدعو لهم. وتأمل طويلاً فيما سمعه عن حكاية صلاح، ونظر بإمعان في فصولها، فألفى نفسه ينفرد في ركن هادىء من دارهم الصغيرة التي استأجروها بعد أن أُخرجوا من دارهم الكبيرة في يافا، ويمسك القلم ويكتب قصة «الدرويش» مضمناً إياها ما سمع وما خرج به من نظرات من تأمله في الحكاية. وقد بقي في ذاكرته من ذلك اليوم أنه أحس بلذة الكتابة، وكذلك بما تتطلّبه من جهد وتعب، وهو إحساس لا يزال يعمه منه ذلك الحين كلما كتب، وكان حتى ذلك اليوم لا يمارس إلاّ كتابة موضوع الإنشاء الذي يطلب منه في درس «الإنشاء»، فيعاني حتى ينتهي منه، وغالباً ما كان يحصل على علامة متواضعة.

ألـف صـاحبنـا الإمسـاك بـالقلـم في السنوات التاليـة، وطـاب لـه أن يكتب خواطر عن بعض ما كان يقرأه بعد أن ينظر فيه ويتأمله، وكذلك عن بعض ما يقع له في أيامه، وتفكّر طويلاً في أحد الأيام في سرِّ الكتابة وكيف يأسر الإنسان بها ما يمر به من خواطر وأفكار وأحداث خيالات، وما يعتريه من مشاعر وأحاسيس. وزاد فهمه لمعنى أن يقسم اللّه سبحانه الذي علّم بالقلَم، بحرف نون وبالقلم وبما يسطرون، في سورة القلَم التي مطلعها: ﴿ن، والقلَم وما يسطرون﴾. وجاء اليوم الذي رغب فيه أن يعمّم ما يكتبه على آخرين، فكان أن تجرأ وأرسل سطوراً كتبها إلى مجلّة أسبوعية تتضمن نقداً لمقال قرأه فيها، وترقب النشر وسعد حين قرأ اسمه في بريد القرّاء ورد المحرّر عليه. ثم أقبل حين انتقل للإقامة في دمشق والعمل فيها وإكمال دراسته الجامعية على الكتابة في جريدة حائطية، ولم يلبث أن جاء يوم عكف فيه على كتابة بحث فكري أرسله لمجلة الآداب البيروتية، وما كان أسعده حين رآه منشوراً في أحد أعدادها. وهكذا وجد نفسه يأنس القلم ويواظب على كتابة خواطره حالما تخرج من الجامعة، ثم ينتظم في كتابة المقال الأسبوعي في صحيفة يومية حين انتقل إلى العمل مدرّساً في طرابلس الغرب، وهي عادة لازمته أربعين سنة تالية، وجعلته واحداً من أهل القلَم.

تابع صاحبنا في رحلته هذه التأمل في الكون والأرض والحياة والإنسان، في مجتمعه وفي نفسه، وشغله معنى التعمير وظاهرة العمران البشري، فعُني بالكتابة في قضايا الإنسان، واحترف التفكر والتفكير وعُني بتحليل ظاهرة الإنسان الذي خلقه بارئه «صاحب رؤية وفكر»، وكتب ساعات لا يستطيع عدها، مسطراً آلافاً كثيرة من الصفحات جاءت في خمسين كتاباً. والحمد لله «الرحمن» الذي خلق الإنسان علّمه البيان.

مقدمة لدراسة الحداثة الشعرية العربية

ناصر الدين الأسد

في ظل المتغيّرات المتسارعة – خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي – في الأنظمة : السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتطوُّر أساليب العلْم والمعلومات واتصالات الفضاء والتقدّم التكنولوجي، كان لا بدّ أن تحدث تحوّلات عميقة في صورة المجتمعات، والعلاقات الإنسانية، وحياة الأفراد، وأن يكون لكل ذلك آثاره في المشاعر والتصورات والرُّؤى والأفكار والتطلعات. وهكذا لم يعُد من المستطاع أن تنفصل أساليب التعبير وعناصرُه عن بواعثه ودواعيه الفكرية والوجدانية الجديدة المتغيرة، ولا أن تثْبُت عند صورة بعينها لا تتجاوزها حين كانت تلك الأساليب والعناصر– على مدى سبعة عشر قرناً – مناسبة لنبض الحياة، مواكبة لتطوّرها المتدرج، فألِفَتْها الآذان واستكانت لها، والتصقت بها النفوس حتى كانت لا تطيق عنها افتراقاً، ولا تكاد تتصوّر لها بديلاً، إلاّ في النادرالذي لا حُكم له.

وفي تلك السنوات الخمسين تلاحقت الأحداث السياسية، واضطربت المفاهيم والمقاييس، واختلطت القيَم والمثُل، ثم انطلقت صواريخ الفضاء ومرْكباته ومحطّاته واكتشافاته، وجال معها الإنسان حتى سبح في فراغ الفضاء، واستقرت قدماه على القمر، وانطلق إلى كواكب أخرى. وارتفعت وتيرة الحياة، واشتدّ صخبُها، وتسارع نبضها، وأخذ الإنسان يلهث وراء كل ذلك مشدوهاً

مدهوشاً. فكان لا بدَّ له من صورة للتعبير تتناسب في موسيقاها وألفاظها ومعانيها، مع نبض حياته الحقيقية الواقعية، ومع نبض عصره هو، وليس مع نبض حياة أسلافه وعصورهم.

ولكن الأمر لم يكن سهلاً، فهذا التراث له تقاليده الأدبية الضاربة في أعماق التاريخ، وكانت له جذوره الممتدة في باطن الأرض. ولا يستطيع المبدع أن يُنحِّي ذلك كله، ويبدأ من جديد أو أن ينطلقَ من فراغ. وبذل روّاد نهضتنا الأدبية – في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين – جهوداً متواصلة لمسايرة المتغيرات في الحياة. فتمثل جهد الرائد الأكبر محمود سامي البارودي في تمزيق الأكفان التي كادت تدفن شعرنا العربي، وانطلق يعبر عن مضامينَ جديدة بديباجة مشرقة وموسيقى عذبة، أحيا بهما رونق الشعر العربي. وسار من تلاه من الشعراء على أثره، وكان أوضح تجديد لشوقي الانتقال بالشعر من القصائد المتفرقة إلى المسرحيات الشعرية، واستمر هو وغيره في التعبير عن الأحداث السياسية والاجتماعية في عصرهم ووصف المكتشفات والمخترعات الحديثة حينئذ. ومع ذلك ظل هؤلاء الروّاد العظماء يدورون في موسيقى شعرهم وألفاظه وشكله في دائرة التراث الشعري في عصور ازدهاره، منذ الجاهلية حتى أواخر العصر العبّاسي وما بعده.

وجاءت محاولة جديدة تمثّلت في إطلاق أواخر الأبيات من قيود القافية، وسُمِّي هذا الشعر بالشعر المرسل، وكان من أوائل روّاده: توفيق البكري (في مطالع القرن العشرين الميلادي)، وممّن نظم هذا الشعر المرسل – في بعض شعرهم – : الزهاوي وعبد الرحمن شكري وأحمد زكي أبو شادي وعليّ باكثير وغيرهم. ولم يُكتب لهذا الضرب من التجديد الشيوعُ والسيرورة، فقد نَبَتْ عنه الأذواق والأسماع، إذ كان تقليداً محضاً لما يسمّى بالإنجليزية Blank Verse.

وما كادت الحرب العالمية الثانية تنتهي حتى كان نفر من الشعراء – من

الجيل الثالث بعد روّاد النهضة – قد اطّلعوا على الحركات الشعرية التجديدية في الغرب، وخاصّة على ما قام به عِزْرا باوند (Ezra Pound)، وتوماس ستيرنز إليوت (T.S. Eliot). فكان أن أدرك هؤلاء الشعراء أن جميع محاولات التجديد السابقة قد حافظت على البيت الشعري بشطْريه، وعلى تفعيلاته المتكرّرة، سواء أكان البيت تامّاً أم مجزوءاً أم مشطوراً. ورأوا أن هذا الالتزام بالشطرين والتفعيلات المتكرّرة يقيّد حرّيتهم في الانطلاق نحو تجديد يجعل من شعرهم نمطاً مغايراً للبيت الشعري. فاتخذوا من التفعيلة أساساً لشعرهم، بدلاً من الشطرة، ونوّعوا في عدد هذه التفعيلات، فهي أحياناً تفعيلة واحدة في السطر وأحياناً تفعيلتان أو ثلاث أو أكثر في بعض الأسطر التي تليه، وانتفى التساوي في عدد التفعيلات، وأصبحت تُكْتب في سطور تطول وتقصُر، بدل الأبيات المتساوية. وهكذا أحسّوا بالانعتاق والانطلاق، والتدفق في التعبير عما يريدون التعبير عنه دون أن تحُدَّهم قافية واحدة يلتزمونها دائماً، ودون أن تقيّدهم الشطرتان بتفعيلاتهما المتساوية المتكرّرة.

وكان اتصال رواد النهضة الأدبية أولاً ثم روّاد هذا التجديد الشعري بشعر التراث عامّة في مختلف عصوره اتصالاً وثيقاً. وكان هذا الاتصال ظاهراً في ديباجتهم ونسجهم وألفاظهم واقتباساتهم وإشاراتهم ورموزهم وتضميناتهم، وكل ذلك من الوضوح والكثرة بحيث لا يحتاج إلى ضرب الأمثلة.

ولم يبدأ رواد التجديد حركتهم – منذ أواخر الأربعين من القرن العشرين – إلا بعد أن قطعوا شوطاً بل أشواطاً في نظم الشعر الموروث أو العمودي، واشتُهروا أوّلاً من خلال نظمهم لذلك النمط من الشعر، ثم ساروا في طريق التجديد عن بيّنة وبصيرة وعلى هدْي سَنَنٍ لاحب. حتى إن بعضهم لم يلتزم دائماً بهذا النوع من الشعر في كل ما ينظم، بل أخذ يُدخل في ثناياه أبياتاً كاملة من ذات الشطرين.

ومع ذلك فقد أوغل بعض هؤلاء الروّاد المجدّدين في تقليد الاتجاهات الأدبية الغربية الحديثة في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وأسرفوا في استعمال لغة الحديث اليومي في الشعر، ويكفي أن نقتبس ما قاله ييتس Yeats: «لقد كنا نريد التخلص لا من مقاييس البلاغة وحدها فحسب، بل من العبارة الشعرية أيضاً، لذلك حاولنا أن نخلع كل ما يتّسم بالتكلف وأن نختار أسلوباً أقرب إلى الكلام، بسيطاً كأبسط أنواع النثر...» بالإضافة إلى ذلك غلب على بعضهم أسلوب ت.س. إليوت باتباع الأسلوب الصُّوري، والتعبير بتقديم صورة تعقبها صورٌ غيرُها تنقل للقارىء فكرة القصيدة، وكان الذي أقام هذا الأسلوب في العقد الأول من القرن العشرين الشاعرُ الأمريكيُّ المولِد عزْرا باوند «ويعود الأسلوب في جذوره الأولى إلى الرمزية الفرنسية التي تبلورت في أواخر القرن التاسع عشر... ويقوم الأسلوب الصوري على بلورة صورة أو سلسلة من الصور تؤدي إلى التعبير عن فكرة...».(1)

وكان إليوت واسع الثقافة، متعدد مصادرها، وكان يرى أن غزارة الحصيلة الثقافية وسعة قاعدتها لدى الشاعر هي أساس الشعر الذي يستحق هذا الإسم. وقد نشر أكبر قصائد القرن العشرين في اللغة الإنجليزية، وأهمها، وهي «الأرض اليباب» جمع فيها ثقافات عصره وثقافات السابقين عليه بلغات عديدة وملأ القصيدة بإشارات إلى 35 كاتباً وكتاباً، بسبع لغات غير الإنجليزية، بغير شرح ولا تفسير ولا إشارة قد تُروي الغليل. فترسَّخت – من هذه القصيدة – صفة الغموض والتعقيد في شعر إليوت، وظهرت فيها خلاصة مركزة للصور التي سبق أن رأيناها في بواكير شعره. ولا بدّ لمن يتصدّى لقراءة القصيدة أن يطيل التأمل في الصور والعلاقات التي تبدو غير مألوفة حتى بعد قراءات عديدة. ليس في الأرض اليباب «شكل» شعري أو «نمط» مألوف من حيث عدد التفعيلات أو الأبيات أو نظام القوافي ممّا ألِفه قارىء الشعر. فهي مثالٌ على «الشعر الحرّ» الذي بدأه

الأمريكي «والت وتمن» عام (1855م) يوم أصدر مجموعة «أوراق العشب» وأثار ضجة في الأوساط الأدبية بسبب غياب الوزن والقافية بالمعنى المألوف. في هذه القصيدة يستعيض إليوت عن ذلك كله، بما يدعوه الناقد الكبير «رتشاردز» (I.A. Richards) باسم «موسيقى الأفكار» وهي التي تعوّض عن غياب الوزن التقليدي والقافية المعتادة. وفيها نجد «الفكرة» هي الأساس في القصيدة، تتكرّر أو تتواتر بطريقة أو بأخرى لتقدم صورة متكاملة لما يريده الشاعر. وكذلك فإن طول الشطر مرتبط بالعبارة التي تصور الفكرة وليس بعدد تفعيلاتٍ مفروضٍ على الشطر أو نوع قوافٍ يرصُفها الشاعر طلباً لموسيقى لفظية غنائية الأثر ... دعائمُ التراث هذه ضرورية في نظر إليوت لكل شعر يستحق الإسم، ومن أجل ذلك كان شعر إليوت موضع اتهام بأنه «شعر الخاصة» أو «شعر الشعراء» وليس شعرَ العامّة ومتوسّطي القراء، وكان الاتهام، وما يزال، أن هذا الشعر يتصف بإفراط في العقلانية وإفراط في الغموض [2].

وقد أوضح إليوت رأيه في التطور والتجديد في الأدب، بقوله [3] : « من حين إلى حين تحدث ثورة، أو تحوّل مفاجىء في شكل الأدب ومضمونه. حينئذ يرى عدد غير قليل من الناس أن بعض الكتابات التي شاعت على مدى جيل أو أجيال، أصبحت بالية ولم تعد تستجيب لأساليب التفكير والشعور والكلام المعاصر. ويبرز نوع جديد من الكتابة يقابَل في أول الأمر بالإنكار والسخرية . ونسمع أن التقاليد قد حُقِّرت، وأن الفوضى قد عمّت. وبعد حين تظهر الطريقة الجديدة أنها ليست عامل هدم أو تخريب إنما هي إعادة بناء وتكوين [إعادة خلق]. إن الأمر ليس أننا أنكرنا الماضي، كما يحلو للخصوم المعاندين لكل حركة جديدة – وكذلك للمؤيدين الأغبياء – أن يعتقدوا، ولكننا وسَّعنا تصوّرنا للماضي، ورأينا الماضي – في ضوء ما هو جديد – في صورة جديدة».

وهكذا نرى – ممّا نقلناه من كلام إليوت وممّا ذكرناه عن قصيدته

«الأرض اليباب» – أن الحداثة عند إليوت لم تكن قطيعة مع التراث، بل كانت تواصلاً به وتفاعلاً معه، على نقيض ما ذهب إليه غيره من دعاة الحداثة، وخاصة من بعض العرب.

والكلام على الحداثة كلام طويل متداخل، فيه قدر من الغموض والتناقض، حتى ليخيَّل للمرء أن كل أديب أو ناقد له حداثته، أو له فهمه الخاص للحداثة. وسنحاول أن نقول كلاماً واضحاً في هذا الموضوع غير الواضح :

الأصل في الحداثة أنها منهج فكري ومذهب اجتماعي ونظرة في الحياة. وقد اختلف مؤرّخوها في مَنْشَئِها، فذهب بعضهم إلى أنها تعود إلى عصر النهضة الأوروبية، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وذهب آخرون إلى أنها تعود إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وتأخّر بها بعضهم إلى نهايات القرن التاسع عشر.

وكما اختلفوا في مبدئها، اختلفوا كذلك في معناها، وينكر أكثرهم أن تكون بمعنى العصرية، كما يردّون قول القائل : «لكل عصر حداثته»، فهم يرون أن الحداثة سمة عامّة تصلح لكل عصر، ولا تختلف باختلاف العصور. ذلك أنها تقوم على أسس ثابتة، أهمها:

1 – رفض سلطان الكنيسة ورجال الدين، وقد تدرج هذا الرفض إلى ما يسمّى بظاهرة العلْمانية أو الدنيوية (Secularism) أو (Laicism) ووصل بها بعض المغالين إلى رفض الدين نفسه، وليس الاقتصار على رفض سلطان الكهنوت.

2– تقديس العقل والاعتماد عليه في فهم قضايا الكون ومظاهر الحياة. وذهب المغالون إلى إنكار الوحي ورفض النص الإلهي، وتأليه العقل وحده.

3– الأخذ بالعلْم ومناهجه. وكما كان موقف المغالين من العقل، كان كذلك موقفهم من العلْم في تقديسه وتأليهه.

4 - الإيمان بفكرة التقدّم، وأن الحاضر خير من الماضي، والمستقبل خير من الحاضر، والحياة تسير إلى الأحسن والأرقى. وذهب المغالون إلى أن التقدم وقْفٌ على أوروبا، وأن البلاد الأخرى بلاد متخلفة، وخاصة البلاد الآسيوية والإفريقية، ومن هنا نشأت فكرة الاستعمار ووجوبه لتمدين تلك البلاد.

وبهذه الأسس الثابتة تكون الحداثة منهجاً فكرياً ومذهباً اجتماعياً صالحيْن لجميع العصور، مستمرّيْن مع الحياة، وليست خصائص أو سمات لعصر معيّن تختلف باختلاف العصور.

وحين ننظر إلى ما عند المسلمين، منذ عصر النبوة وخلال تعاقب العصور، نجد أن الحداثة كانت من صفات الحضارة الإسلامية، بعد أن نخلّص الحداثة من الغلوّ وآراء المغالين. فليس في الإسلام كنيسة ولا رجال دين من الإكليروس، بل إن الإسلام ينكر أن يكون أحد من الناس وسيطاً بينه وبين اللّه، والحاكم فيه يستمدّ وجوده وسلطانه من الأمة بالبيعة، وإن كان يحكم بشريعة اللّه، فهو ليس ظلّ اللّه على الأرض، وليست له قداسة، والحكم في الإسلام قائم على الشورى. ثم إن الإسلام يمجّد العقل، ويدعو إلى استعماله، وما أكثر الآيات والأحاديث التي تحضّ على التفكير واستخدام العقل. والإسلام دين العلْم، فالعلماء هم الذين يخشون اللّه من عباده، والعلماء ورثة الأنبياء، وغير ذلك كثير ممّا يُستشهَد به من ثقافتنا في هذا المقام وفي المقام الذي قبله، وهو العقل، مثل: الحثّ على طلب العلْم ولو في الصين، (ولا يكون العلْم الذي في الصين إلاّ علْماً دنيوياً، وليس تفسيراً ولا فقهاً ولا حديثاً نبوياً)، ومثل الحث على الاجتهاد وإثابة المجتهد ولو أخطأ. والإسلام مع التقدم، إذْ هو دين العمل والأمل وعمارة الأرض. وجميع ما ورد فيه عن تفضيل العصر الأول ثم العصر الذي يليه، إنما المقصود منه قرب الناس من عهد النبوة والصحابة، فهو تفضيل ديني وليس تفضيلاً دنيوياً.

وقد تأثّر الأدب بالحداثة، وخاصة الشعر والرواية والقصة، وهو ما يسمَّى هذه الأيام بـ «الإبداع». وحين نعود إلى الصفحات السابقة سنستخلص من أقوال النقاد والأدباء الذين ذكرناهم الأسس التي قامت عليها الحداثة في الأدب، وربما كان أهمها:

1- الخروج عن «الشكل» الشعري أو النمط المألوف من حيث عدد التفعيلات أو نظام القوافي مما ألِفَه قارئ الشعر، بل غياب الوزن والقافية بالمعنى المعروف. ويستعاض عن غياب الوزن التقليدي والقافية المعتادة بما يسمّى «موسيقى الأفكار».

2 - غلبة العقلانية بحيث تصبح «الفكرة» هي الأساس في القصيدة، تتكرّر أو تتواتر لتقدم صورة متكاملة. فطول الشطرة مرتبط بالعبارة التي تصور الفكرة. وتقديم صورة تعقبها صُوَر تنقل للقارئ «فكرة» القصيدة، ذلك هو التعبير بالصُّوَر، أو الأسلوب الصُّوْري الذي يقوم على بلورة صورة أو سلسلة من الصور تؤدّى إلى التعبير عن فكرة. وانتهى الشعر إلى الخلوّ من دفق العاطفة وجيشانها، وأصبح كأنه مجموعة خواطر نثرية.

3- استعمال لغة الكلام اليومي في الشعر والتخلص من مقاييس البلاغة والفصاحة. فليست عندهم ألفاظ ولا عبارات شعرية أو غير شعرية، وصار الشعر كلاماً أقرب إلى أبسط أنواع النثر.

4 - استخدام الأسطورة والرمز والإشارات التراثية وخاصة الصوفية، فغلب على الشعر الغموض. وبسبب هذا الغموض، واستخدام الصور المتراكبة أصبح على من يتصدّى لقراءة القصيدة أن يطيل التأمل في الصور والأفكار والإشارات والعلاقات التي تبدو غير مألوفة حتى بعد قراءات متعدّدة.

وقد حرصتُ في استخلاص هذه الأسس على اقتباس الألفاظ والعبارات نفسها التي أوردها هؤلاء النقاد والأدباء، مع أنها تبدو تكراراً لبعض ما سبق ذكره.

ونعود إلى هذه الحركة أو الظاهرة التجديدية الحديثة في الشعر العربي، فنجد أنها لم تنل الفرصة الكافية لتبلغ مداها، وتحقق ذاتَها، وتتطوَر مع المراحل والأجيال المتعاقبة، فقد وقفت عند روّاد هذه الحركة، ولم يقم من بين تلامذتهم وأتباع مدرستهم من يعمل على وضع أصول وقواعدَ واضحة المعالم لحركتهم، ولم تتعاقب في أكثر شعراء الجيل الثاني بعد هؤلاء الروّاد النماذجُ الشعرية التي تتجاوب مع الذوق العربي المعاصر بحيث تستسيغها الأذن وتسْكُن إليها النفس. ويبدو أن تحرّر أبناء هذه المدرسة من قيود الإيقاع المنظم وقيود القافية، ومن أسرار اللغة واختيار الألفاظ والعبارات والأساليب الشعرية المصفّاة، ومعالجتها حتى تُسلِسَ لهم القِياد، والانجرافَ إلى استعمال ألفاظ الكلام اليومي العادي، بالإضافة إلى هذا الغموض الذي أسيء فهمه والهدف منه، كل ذلك جعل التلاميذ يستسهلون اقتحام محراب الشعر. فأتوا بكلام لا يمتّ إلى الشعر بأدنى نسب، ولا إلى الكتابة الأدبية بأوهى صلة.

ولذلك أنكر الآباء أبناءهم، وتبرأ الأساتذة من تلاميذ مدرستهم، وأصبحوا يقولون فيهم ما كان يقوله في هؤلاء الأساتذة الجيلُ السابق عليهم من الشعراء والنقاد. وربما كان أوّلَ من انقلب على هذه الاتجاهات الشاعرةُ العراقية المجدّدة نازك الملائكة، فأصدرت في ذلك كتاباً تشرح فيه موقفها [4]. ثم نجد رائداً آخر هو الشاعر المجدّد المبدع صلاح عبد الصبور الذي أعلن قبل موته [5] «أن خطيئته عظيمة لأنه قد يكون مهَّد لهذا النوع من الشعر السائد الآن !» فكيف به لو عاش إلى أيامنا هذه ورأى ما نرى ؟ وبعدهما نجد الشاعر الروائي القاص جبرا إبراهيم جبرا يقول من حديث طويل لجريدة الحوادث [6] : « بعد ثلاثين سنة من بدايتنا في عملية التحديث الشعري تحقق الكثير لكنه في تحققه انفلت. كان للشعر العربي نوع من القدسية، الآن فقدَ الشعر العربي هذه القدسية. لقد حضَّرنا ثلاثين سنة حتى أصبح قولُ مثل هذه القصائد الحديثة ممكناً ولكنْ يخيّل لي أحياناً أننا أخطأنا بذلك التحضير لأننا مهّدنا لهذا النوع من الشعر». ثم هذا

هو الشاعر محمود درويش يشتدّ في توضيح موقفه، فيقول [7] : إن ما نقرأه منذ سنين بتدفقه الكمي المنهور (؟) ليس شعراً. ليس شعراً إلى حدّ يجعل واحداً مثلي متورطاً في الشعر منذ ربع قرن مضطراً لإعلان ضيقه بالشعر. وأكثرَ من ذلك : يمقته، يزدريه، ولا يفهمه. إذ كيف تسنى لهذا اللعبِ العَدميّ أن يوصل إلى إعادة النظر والتشكيك بكامل حركة الشعر العربي الحديث، ويغرّبَها عن وجدان الناس إلى درجة تحولت فيها إلى سخرية؟ لقد اتسعت تجريبية هذا الشعر بشكل فضفاض حتى سادت ظاهرة ما ليس شعراً على الشعر واستولت الطفيليات على الجوهر لتعطي الظاهرة الشعرية الحديثة سمات اللعب والركاكة والغموض وقتل الأحلام والتشابه الذي يشوش رؤية الفارق بين ما هو شعر وما ليس شعراً».

ونستمر مع هؤلاء الشعراء المجدّدين الرّواد فنرى الشاعر الناقد أحمد عبد المعطي حجازي يكتب في سلسلة مقالاته عن أحفاد شوقي في جريدة الأهرام فيقول عن قصيدة النثر [8] : «إذا كنا نريد أن نأخذ قصيدة النثر مأخذ الجد، وأن نميّز فيها بين الجيد والرديء، وأن نتوقع لها مصيراً نطمئن إليه بعض الاطمئنان، فعلينا أن نفهم الأساس الذي قامت عليه، وأن نختبر ما يقال حولها من كلام، وما يُستخدم في هذا الكلام من معلومات واصطلاحات. ولنبدأ بالإسم الذي يبدو لنا من أول وهلة أنه يجمع بين طرفين متناقضين، فالقصيدة من حيث هي شعر لا بدّ أن تكون موزونة، فإن خلت من الوزن فهي ليست شعراً وليست قصيدة. هذه النظرة قد تتهم بالمحافظة، ويبقى علينا أن نختبر هذا الاتهام، إذا كنا ننظر إلى الشعر انطلاقاً من التراث العربي وحده، ومن معرفتنا لطبيعة الأصوات في اللغة العربية، وبالتالي لطبيعة الوزن في الشعر العربي، فالقصيدة لا بدّ أن تكون موزونة وإلاّ فلن تكون. لكن قصيدة النثر لم تظهر من التراث العربي، ولم تأخذ اسمها من اللغة العربية، وإنما ظهرت في الشعر الفرنسي، وأخذت اسمها من اللغة الفرنسية (Poème en Prose) ، وقد ترجمنا هذا الإسم إلى اللغة العربية فكان قصيدة النثر. معنى هذا أننا نحاول أن نلقّح الشعر العربي بشكل جديد ينتمي في الأصل إلى

الشعر الفرنسي، ويعتمد اعتماداً جوهريّاً على الخصائص الصوتية للغة الفرنسية، وهذا ما ينفي التناقض الذي وجدناه في الإسم من ناحية، لكنه من ناحية أخرى يحدّد المشكلة الأولى التي تواجهنا في كتابة قصيدة نثر باللغة العربية، وتتمثل هذه المشكلة فيما بين لغتنا واللغات الأوروبية من اختلاف جوهري في الطبيعة الصوتية نشأ عنه اختلاف جوهري بين عَروض الشعر العربي وعَروض الشعر الأوروبي، وهو اختلاف يسمح للشاعر الأوروبي بأن ينشىء قصيدة غير موزونة يبدو أن اللغة العربية لا تسمح بها للشاعر العربي».

وبعد،

فهل آن الآوان - بعد نصف قرن - من محاولات التجديد والتجريب، ومن الشعر المرسل والشعر الحر (شعر التفعيلة) ثم قصيدة النثر، ومن شعر الحداثة وشعر ما بعد الحداثة (!) أن تستقر صورة الشعر الجديد أو الحديث على أسس فنّية مستساغة ؟ ما أظن ذلك بمستطاع، فلا بدَّ أن تتجاوز في كل عصر صور ومستويات مختلفة من الإبداع والإنتاج. ونرى ذلك في عصورنا الأدبية السابقة، مثلما نراه في أوروبا وأمريكا في هذا العصر، إذ لا يمثل نتاج الحداثة أو تيارها إلاّ جزءاً من النتاج الأدبي هناك. فهل نقبل أن نوسّع الحيّز الشعري بحيث تتعايش الأنواع الشعرية المختلفة، ونترك للقرّاء وللنقّاد (الحقيقيين) أن يجولوا في هذه الأنواع كما يحلو لهم وكما تسيغه أذواقهم، على أن لا يَلْبِسُوا الحقّ بالباطل ويكتموا الحقَّ وهم يعلمون (هل حقّاً يعلمون ؟).

الشـــروح

1) عبد الواحد لؤلؤة، جريدة الدستور (الأردنية) عدد 1985/1/4م.

2) الفقرة السابقة مقتبسة بشيء من التصرف من مقالة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة التي أشرنا إليها والمنشورة في جريدة الدستور.

3) T.S. ELIOT, American Literature and American Language, 1965

نقلاً من : Revolutions of the Word, Edited by Patricia Waugh, 1997

4) كتاب «قضايا الشعر المعاصر».

5) مجلة «الحوادث»، 1982/7/9 ص 47.

6) مجلة «الحوادث»، 1982/7/9 ص 51-54.

7) مجلة «الكرمل»، العدد السادس، ربيع 1982م ، ص 6.

8) جريدة «الأهرام» 1992/2/26، ص 16.

مدخل إلى كتاب
«حاوي الفنون وسلوة المحزون»
لأبي الحسين محمد بن الحسن ابن الطحّان الموسيقي

عبد العزيز بن عبد الجليل

مدخل

مؤلف الكتاب هو، كما جاء في مستهله ـ محمد بن الحسين المعروف بابن الطحان الموسيقي، كنيته أبو الحسين، وهي واردة مرتين في الكتاب، مرة أولى في الباب الخامس والخمسين عند ذكر المغنين في الدولة الفاطمية بمصر حين قال : الشيخ أبو الحسين محمد بن الطحان مؤلف هذا الكتاب[1]، ومرة ثانية في الباب السابع والسبعين عندما ساق بيتا لشاعر معاصر له يدعى البديع مدحه فيه بقوله :

فلقد حويت أبا الحسين فضائلا　　　لم يحوها فيما مضى إسحاق[2]

أما لقبه فهو في عنوان الكتاب «الموسيقي»[3]، بينما هو عند المؤرخ علي بن موسى بن محمد بن سعيد المغربي (ت.685 هـ) : «الملحن»[4].

ترجم له أحد أعلام الشام في القرن السابع هو كمال الدين عمر بن أبي جرادة المشهور بابن العديم (ت. 660 هـ)، فنعته بقوله : مغنّ حاذق عنده فضل

وأدب[5]. وهذه شهادة عالم اطلع على كتاب ابن الطحان واقتبس منه في مواضع متعددة، وانتهت إليه أخباره وأغانيه عند قدومه إلى القاهرة موفدا إلى صاحبها السلطان نجم الدين أيوب من قبل الملك الناصر صاحب حلب.

وترجم له أيضا علي بن سعيد فنقل عن أبي العباس القرطبي المالكي المتوفى عام 626 هـ قوله : أنه كان آية في صنعة التلحين، وإن أكثر التلاحين المصرية من صنعته، ووجدت في روزنامة المحادثة للشريف محمد بن الحسن الحسيني الآفساسي قال : غنيت لابن الطحان في صنعته... وشاهدته بمصر عند دخولي إليها في آخر سنة 449، وكان شيخا جميل البزة واللبسة، راكب حمار من الحمر المصرية بسرج محلى ثقيل وبين يديه مملوك، وله تقدم عند الوزير اليازوري، وكان يعلم جواريه، وله كتاب «جامع الفنون وسلوة المحزون» في ذكر الغناء والمغنين[6].

لم يذكر أي من المصدرين السابقين تاريخ ولادة ابن الطحان ولا تاريخ وفاته، غير أن عبارة القرطبي تدل على أنه كان حيا في آخر سنة 449 وقد بلغ الشيخوخة. ومن هنا يتبين أنه من أهل القرن الخامس الهجري، شهد ترعرع الدولة الفاطمية، وبرز في عهد الخليفة الظاهر (404ـ 427هـ / 1021ـ 1037م)، وكان مقربا إلى اليازوري قاضي قضاة مصر ووزير الخليفة المستنصر الملقب بسيد الوزراء المتوفى عام 450هـ.

ومع عدم تأكدنا من سنة وفاة ابن الطحان فإننا نستطيع الجزم بأنها كانت في منتصف القرن الخامس، ومن هنا فلا صحة لما ذكره جرجي زيدان من كون ابن الطحان قد عاش في العصر المغولي الذي يبدأ بسقوط بغداد عام 656هـ، ولا بما أورده فارمر من نسبته إلى القرن الثامن / الرابع عشر م،[7] ومن هنا أيضا ندرك أنه عاصر الشيخ ابن سينا (ت. 428) وتلميذه ابن زيلة (ت440هـ)، وأنه ـ فيما يرجح ـ استفاد من أعمالهما.

وقد كان ابن الطحان شيعي النزعة، وهو يجاري في ذلك مخدوميه من رجال الدولة في مصر، وشواهد هذه النزعة متفرقة في كتابه كقوله : قال الإمام علي بن أبي طالب صلوات الله عليه...، وكنعته للخليفة الظاهر بقوله : مولانا الظاهر قدس الله روحه وبقوله : مولانا صلوات الله عليه[8].

ثقافته الموسيقية

إن الأخبار التي تفصح عنها المصادر التي أتينا على ذكرها غير كافية لتقيم ترجمة ضافية لحياة ابن الطحان الموسيقي : غير أننا ـ من خلال ما بثه في ثنايا كتابه ـ نستطيع أن نلم جملة من المعلومات من شأنها أن تلقي الضوء على مؤهلاته وثقافته الموسيقية وتدل على سمو منزلته في الغناء والتلحين.

فقد تلقى أصول الغناء عن أساتذة الموسيقى بمصر، وذكر من هؤلاء «شجاع» غلام ابن تمامة الذي أخذ عنه الغناء في صغره[9] كما أخذ عن والده أبي محمد ابن الطحان.

وكان والده هذا ملحنا خبيرا عارفا بحدود الغناء، ليس يعلم ذلك ويعتمده غيره، كما كان ضليعا في تعليم الموسيقى والغناء، فقد عهد إليه الشريف المغني ـ يوما ـ تعليم ابنه لولو وابنته نحرير وزوجته. وإذ لفت نظره أن نحرير كانت أسبق الثلاثة إلى التعليم فقد قال لوالدي : (يا أبا محمد، أرأيت ما أسرع حفظ نحرير لما يلقى عليها، فقال له والدي : المطبوع إذا ألقي عليه شيء كأنه يذكر شيئا يعرفه ونسيه)[10].

ومما يدل على تفوق والده في الغناء والتلحين ما مدحه به الشعراء. ومن هؤلاء ابن بشر إذ يقول :

غنى والإيقاع دون بيان منطقه بيان   فكأنما يده فمه وقضيبه فيها لسان[11]

وكان والده إلى جانب ذلك شاعرا، ومن شعره ما نظمه في هجاء عصريّه المغني المعروف بأخي سعيد الأبرص :

عجبا من أخي سعيد وما قد طفا به   من تماثيله التي صورت في حبابه

ناسيا ما بجسمه ظاهرا في إهابه   لو يكن عاقلا لأعماه طول انتحابه[12]

لقد كان ابن الطحان إذن من أسرة موسيقية، نبغ فيها والده أبو محمد فقفا أثره[13]، ونبغ فيها شخص آخر كناه «أبا عبد الله»[14] فلا عجب أن يبز أقرانه وأن تصبح له في الموسيقى مكانة رفيعة، فيمدحه الشعراء و يشيدون بمهارته في الغناء وضرب العود، يقول عبد المحسن :

فتى إن جس أوتارا لعود   تحرك كل عضو للسماع

فما ندري إذا ما جس عودا   أنطرب من سماع أو إيقاع[15]

ويقول في حسن عزفه أبو المشكور الحلبي :

أيا من كل ذي فضل مبين منه تمتار

يعود القلب من ذكراك أشواق وتذكار

فخبرني أ الأوتار عند القلب أوتار[16]

ويقول أبو الغنائم زيد بن أحمد في جودة عزفه على العود حتى لكأن عوده خطيب بليغ :

ذاك البنان إذا كتب   كتب الغرائب أو ضرب

ما أن رأينا قبل رؤ   يته خطيبا من خشب

ومما يدل على براعته في التلحين قول البديع فيه :

حليت ما لحنته بصناعة فاقت وقصر دونها الحذاق[18]

وممن لحن أشعارهم ابن الرومي[19]، وعبد المحسن سالف الذكر[20]، وله أصوات كثيرة لحنها ولا ينسبها لقائليها[21]، وأخرى وضعها ونسبها إلى والده وإلى بعض المتقدمين[22].

وقد تفنن في ركوب أساليب التلحين وطرقه، فجاءت أصواته لتعكس نماذج لما شاع في زمانه من أنواع النشد، وطرائق الإيقاع والعزف.

فمن النشد صوت له ركبه على نسق يسمى «المسهم»، وهو ما أوله بسيط، ووسطه نشيد، وآخره بسيط، ومطلعه :

ومهزوزة هز القضيب إذا مشت تثنت على دل وحسن قوام[23]

ومن النشد أيضا صوت له ركبه على نسق «المعكوس»، و (هو الذي من أوله عمل إلى آخر جزء المصراع الأول، ثم ينشد (المصراع) الثاني إلى آخره ومنصرفه في نشيد حتى تنقضي فاصلته فيه) ومطلع هذا النشيد :

حلفت لها بما نحرت قريش يمينا، والسوانح يوم جمع[24]

ويزيد ابن الطحان فيقول في وصف هذا الصوت : (ابتدعته، وليس على وجه الأرض من عمل مثله فيما سمعنا ورأينا ولا جاءنا نبأه في كتاب من كتب الغناء)، ثم يضيف قائلا : (وهذا (التأليف) متعذر صعب بالاخبار فضلا عن السماع، وهذا الصوت يبتدئ في الثقيل الثاني المحمول وينصرف في المزموم، ولم أسمع مقالا فأحكيه ولا ابتداء فأحتذيه).

أما في مجال استخدام طرائق الإيقاع فابن الطحان - وهو يعرف بأجناسها - يعرض لمهارته في ركوبها، فيقول عن الماخوري : (ليس بمصر من

يوقع منه غير المطلق وحده، وأنا أوقع سائره منوعا، وأغني فيه أصواتا صنعتها فيه)[25].

وأما في مجال استخدام طرائق العزف فهو يعرف أجناسها الأربعة : الخسرواني، والطرخاني، والخميري، وخفيف الهزج، ثم يذكر أنه اطلع على رسالة ابن الزعفراني الكاتب، فوجد فيها وصفا لخفيف الهزج فأوقعه، وقاسه على الأصل، ومثله به، وغنى فيه أصواتا[26].

وابن الطحان ـ إلى ذلك ـ عارف بما يستعمله الفرس في طرائقهم من الدساتين، يتقنها ويطرق مواضعها لمعرفته بها بغير دساتين، وذلك يصعب على المتعلمين، فتركه لهم أولى والحق[27].

وكان لابن الطحان موقف وسط بين الغناء القديم والغناء المحدث، وفي هذا الموضوع عقد فصلا استهله بقوله : (لاخلاف في حسن الغناء القديم وصحته ووثاقته).

وقد نسب لابراهيم بن المهدي مقولة في فضله نصها : (فضل الغناء القديم على الغناء المحدث كفضل الوشي القديم على المحدث، لأن القديم كلما أعدت فيه النظر حسن في العين، والحديث يفتضح ويقبح)[28]. وبعد بسط رأي إبراهيم بن المهدي وعمرو بن بانة في الموضوع عاد ابن الطحان ليدلي برأيه فأفاد ـ من خلال حوار طويل جرى بينه وبين أحد العارفين بشؤون الغناء ـ أن الأصوات كلما تقادمت زاد غناؤها نقصا وفسادا لعدم أخذها على حقيقتها، وقد يشذ على المغني موضع منها فيزيد من عنده كي يسد الخلل، وليس كل من نقل الغناء القديم يشهد لهم بالحذق ويحكم لهم بالإحسان ، ولا هم أفضل من معبد وابن سريج والغريظ ومالك بن السمح ... وإنما وصل إلينا من محسن ومسيء).

والمؤلف مع إقراره بما للغناء القديم من فضل، فهو ـ في ذات الوقت ـ ينافح عن الغناء المحدث وعن الملحنين المحدثين ويرى أنه (لو كان كل غناء قديم أجود

من كل ما بعده لما عرف فضل جيل بعد جيل ولكان مطرحا مرذولا، ولما عرف فضل أحد بعد الصدر الأول)[29].

وقد أهلته معرفته الواسعة بصناعة الموسيقى علما وعملا ليصبح من خواص رجال الدولة الحاكمة في مصر، فاتخذه الخليفة الظاهر من جلسائه المقربين، وكان يستشيره في أمور الغناء والتلحين[30] يأخذ برأيه فيها، ويرجحه على آراء غيره من المغنين في كثير من الأحيان[31]، ثم لا يتردد في اتخاذه معلما لصبية البلاط.

وتتوطد العلاقة بين الخليفة الظاهر وبين المغني ابن الطحان لتتحول إلى ما يشبه عشرة الأصدقاء، فترتفع الكلفة بينهما، وتجري النكتة البريئة بينهما، فقد حضر ابن الطحان ـ يوما ـ مجلس الظاهر وحضره الزفان أبو الحسين بن وليد، فغنى صوته المعروف :

أخذ الهوى لكم علي مذاهبي   من عن يميني ومرجعي وأمامي

فخرج في مقطعه (أي خرج وحاد عن اللحن)، فضحك ابن الطحان، فقال له الخليفة : لأي شيء تضحك ؟ (ألأنه) خرج ؟ فقال : إنما يخرج من دخل. فضحك الخليفة[32].

وكان ابن الطحان من ندماء الأمير صفي الدولة أبي عبد الله محمد بن وزير الوزراء جعفر بن فلاح، وجرت بينهما أحاديث طريفة حول الغناء. وكان أكثر الأمراء احتفاء بابن الطحان اليازوري وزير الخليفة الفاطمي المستنصر (427ـ 487 هـ/ 1035 ـ 1094) وقاضي قضاته بحضرة القاهرة ، فقد قربه إليه وعهد إليه بتعليم جواريه وأولاده[33].

ومع سعة معرفته بالموسيقى وضلوعه فيها فقد كان ضنينا بالأصوات التي يلحنها، وهو ـ أحيانا ـ لا يجد ضيرا في الإعلان عن بخله بها على المتعلمين

وإخفائها عن المغنين. يقول في الغناء الماخوري : أغني فيه أصواتا صنعتها فيه، وقل ما أظهرها إلى الوجود شحا بها أن تؤخذ فتكثر، ويدعيها من يأخذها ويغضيني فضيلة المعرفة والتفرد بها(34).

ويقول أيضا وهو بصدد الحديث عن خفيف الهزج : غنيت فيه أصواتا، ولم تسمح نفسي بإذاعته لقلة إنصاف أرباب هذه الصناعة(35).

وضعية الموسيقى في مصر على عهد المؤلف

يذهب فارمر في بعض مباحثه إلى أن المشرق العربي ـ وخاصة منه منطقة العراق ـ عرف ابتداء من منتصف القرن الخامس هـ/الثاني عشر م، وبشكل مفاجئ ـ فترة جمود وتوقف عن أي إنتاج علمي في مستوى ما وضعه إبن سينا (ت 1038/42) وتلميذه ابن زيلة (ت 1048/440)، وقد استمرت هذه الفترة التي أربت على قرن ونصف قرن إلى حين ظهور أعمال الأرموي بالعراق أواخر القرن السابع هـ/ الثالث عشر م.

وهو وإن كان يعتبر ظهور أمية بن أبي الصلت بمصر في القرن السادس هـ/ الثاني عشر م استثناء يكسر ما ذهب إليه، فلقد أخطأ عندما صنف ابن الطحان المصري ضمن أعلام الموسيقى في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشرم، وبذلك فاته أن يقف على واحد من أبرز رجالات الموسيقى العربية في القرن الخامس كان قد لمع نجمه في حاضرة القاهرة خلال حكم الفاطميين قبل أن يدركه أجله قرابة سنة 449 ولم يمض على وفاة ابن سينا غير عقدين من الزمن، وعلى وفاة تلميذه ابن زيلة غير تسع سنوات.

لقد دأب الفاطميون منذ تأسيس دولتهم في مصر على منافسة العباسيين والسير على منوالهم في ركوب أسباب الترف والبذخ كلما تأتت لهم ظروف الأمن

والدعة والاطمئنان على عروشهم. وكان من وراء هذا السلوك إحساسهم القوي بأنهم يحققون في مصر ما عجز عنه سابقوهم منذ عهد الفراعنة، وهو تأسيس دولة ذات كيان قومي كامل الاستقلال وقد عرفت الموسيقى بعض الازدهار منذ أن توطد الحكم للمعز الفاطمي (973/365-952/341) الذي أنشأ في القاهرة القصور وأظهر فيها الكثير من البذخ والترف والعناية بالغناء والقيان، وفي أجواء هذه القصور تفتقت عبقرية ابنه تميم الفنية، فكان شاعرا مكتملا عكف على الموسيقى مثل أبيه[36] كما حظيت الموسيقى بمزيد من العناية في عهد العزيز (975/365–996/386) ثم في بداية ملك خلفه الحاكم وهو يومئذ تحت وصاية الأستاذ برجوان، فلما قتل الوصي تكشف الحاكم عن شخصية متقلبة، فهو تارة يشجع عز الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد الحراني المسيحي الكاتب المؤرخ (ت 1029/426) صاحب «مختار الأغاني ومعانيها»[37] ويحف برعايته الحسن بن الحسن ابن الهيثم (ت 1088/430) صاحب «شرح الأرمونيقى لاقليدس» ومؤلف «رسالة في تأثيرات اللحون الموسيقية في النفوس الحيوانية»[38] وهما كتابان يعتبران في عداد التراث العربي المفقود، وهو تارة أخرى يقلب ظهر المجن للموسيقيين، فيهددهم كلما جرأوا على الغناء[39]، ويأمر (بتكسير الآلات وحظر الأغاني وتحريم ما جرى على هذا المجرى و تعفية آثاره)[40].

ومع أن الفترة التي عاش فيها ابن الطحان (قرابة 370هـ/980م 449هـ 1057م) والتي واكبت امتطاء عرش مصر من طرف الحاكم (1021/412-996/386) والظاهر(1035/427-1021/412) والمستنصر(1035/427) كانت أقل إشراقا واستقرارا من فترة المعز وخلفه العزيز فإنها عرفت درجة عالية من الازدهار كانت موضع إعجاب الرحالة الفارسي ناصر خسرو في حقبة ما بين 1046 و1049 لوفرة الخدم في قصر الخلافة على عهد المستنصر، وفيهم - يومئذ - عدد كبير من الجواري والقيان وكذا فخامة موسيقاه في الاستعراضات العسكرية[41] ومن جهة أخرى فقد نهج الفاطميون نهج بني العباس في ترتيب طبقات المغنين والندامى،

فجرت أمورهم في ذلك على أحسن نظام ونزاهة وحفظ ولم يعرف لواحد منهم تخرم ولا تظاهر بغير سماع الأغاني والإنعام على المغنين وإطلاق الصلات لهم والأرزاق على تعليم الجواري من غير منادمة ولا معاقرة كيلا تخلو دولتهم من فن من الفنون لعلو همتهم وسماحة أنفسهم، مثلما كانت محل تنويه المقريزي بسبب ما شاهده في نزهات الملك التي كان يحشد لها جمعا غفيرا من النجب مع النساء والخدم[42].

وابن الطحان وهو يؤكد حرص الخلفاء الفاطميين على الوقار في مجالسة المغنين فهو يعرض بسلوك الأمين بن الرشيد الذي «خرق العادة وظهر للندامى واختلط بالمغنين وساوى بين منازلهم ولم يكن يبالي أين جلس»[43].

وقد كان وجهاء الدولة يسيرون على نهج الخلفاء في ركوب أسباب الرفه، فهذا برجوان الوصي على الخليفة الحاكم في أول عهده بالحكم يبين عن عناية شديدة بالموسيقيين، ثم هذا اليازوري وزير المستنصر يحرص على تعليم جواريه الغناء، ويهتم «بجمع المغنيات، مثله كمثل الخليفة. وقد غلا في ذلك «حتى كان لديه صور مرسومة لقيانه»[44].

ولقد كان طبيعيا أن تفضي عناية خلفاء الدولة ووجهائها بالموسيقى والغناء إلى ظهور طبقة من المغنين والمغنيات الذين ملأوا الساحة الفنية بمصر وأثروها بأعمالهم الموسيقية.

وإن من حسن حظ الباحث في هذا المجال أن يقف في ثنايا كتاب ابن الطحان على أسماء مجموعة كبرى من الموسيقيين ممن عاشوا في عهد الفاطميين في مصر، وفيهم الملحنون والعازفون والمغنون. وقد جاءت أسماء هؤلاء متفرقة في أبواب الكتاب، غير أن جلهم ذكروا في البابين الخامس والخمسين والسادس والخمسين، ومن هنا يحق اعتبارا كتاب «حاوي الفنون» لابن الطحان المصدر الوحيد للتعرف على موسيقيي مصر في العهد الفاطمي.

وفيما يلي أسماء أبرز هؤلاء مرفوقة بمعلومات عنهم مستقاة من الكتاب :

موسيقيون من آل الحويلا

ذكر ابن الطحان خمسة أشخاص ينتمون إلى هذه الأسرة، وهم : عبد الله ابن الحويلا ـ أبو الفتح المظفر ابن الحويلا ـ أبو عبد الله ابن الحويلا ـ البطل ابن الحويلا ـ مرجا ابن الحويلا. وقد ذكروا جميعا في الباب الخامس والخمسين[45] أن ابن الطحان خص اثنين منهم ببعض الإضافات وهما :

ـ **مرجا بن أبي الفتح ابن الحويلا** : عاصر المؤلف و كان مغنيا لا يحسن تقسيم غنائه، وبذلك فهو يدخل في عداد من يسمى «مفسود القانون» مثله كمثل معاصره النصراني القضبي[46].

وقد وصف ابن الطحان مرجا هذا بالقصور عن التعليم، فقال «كان لا يقدر على التعليم، ولا يؤخذ عنه شيء لزوائد غنائه وتعريه من صحة القياس[47] وقد سأله مرة عن طريقة خفيف الهزج فلم يجده عنده ولا عند أهله من المغنين.

ـ **أبو الفتح المظفر ابن الحويلا** : هو والد مرجا سابق الذكر، ولم يعرفه[48] ابن الطحان، وإنما استقى أخباره بواسطة الرواية، فمن ذلك ما حكاه له الأمير صفي الدولة أبو عبد الله محمد بن وزير الوزراء أبي علي جعفر بن فلاح إذ قال : قلت يوما لأبي الفتح الحويلا : كيف ترى هذا المغني حسن اليد ؟ فقال : هو يدخل في الإيقاع كما يخرج الناس إلي في البلد[49] وقد ساق ابن الطحان هذا الخبر بصدد حديثه عن الأسباب التي تخرج من الإيقاع.

ومما رواه عن أبي الفتح أنه كان أثناء غنائه يكثر من الحركة، فكان يزحف من صدر المجلس إلى آخره. وقد شبهه بمغن آخر اسمه «البغدادي» كان يحرك رأسه تحريكا قبيحا، فلقبه المصريون «الزاق» تشبيها بالحمام[50].

ومع ذلك فابن الطحان يعترف لأبي الفتح بواسع الحفظ فيذكر في سياق حديثه عن طرائق الغناء أنه كان بحضرة الخليفة العزيز، و معه المغني الشريف أبو القاسم الرسي فقال الرسي : أما أنا فوحق رأس مولانا إن غنيت بقية يومي إلا في (الماخوري) فأحلف كما حلفت، فالتزم ذلك ـ فغنى أبو الفتح أحد عشر صوتا، وغنى الشريف ثمانية أصوات... واعترف بالتقصير، وأقر أنه لم يبق معه فيه شيء[51].

الشريف أبو القاسم أحمد بن الرسي : كان معاصرا لوالد المؤلف[52]، وقد تواترت أخباره في كتابه أكثر من مرة، وكان حسن الفهم للشعر، فإذا غناه أجاد وأسعد الأسماع والقلوب على أنه لم ينظر في شيء من علوم الموسيقى بسبب ضجره ومله وتعويله على نسبه ونعيمه وعلى ما أدركه من صيت واسع في محافل الغناء، واستملاح القيان لأصواته مثل غنيمة، وسريرة، ويسرى، وغنيمة الرباحية، ونهار، وشكلة المعتصمية، وكان لا يستنكف أن يأخذ من أحسن منتحل للغناء ما يدخله في ألحانه ويجعله في أصواته، فإن ورد إلى مصر مغن أحضره (وأخذ منه ألحانه، وكان أيضا) «يمضي إلى البيع ومحافل (الغناء)».

ويعقب ابن الطحان على هذا القول فيضيف : «وعلى ذلك فما سمعت مثله ولا رأيت من نبغ وذهب (مذهبه) في انتقالاته وتغلغله في اختراعاته وحذا حذوه[53].

وللشريف أبي القاسم أصوات عدة، منها ما لحنه على نمط "القانون الواحد، وهو ما تساوت ألحانه في أبياته الأربعة، ومثاله :

ألا حي بالزرق الرسوم الخواليا

ومنها ما يكون فيه انتقالات وصيحة متعبة في الغناء، ومثاله :

إذا اجتمعت يوما قريش لمفخر فعبد مناف سرها وصميمها[54]

ومع أن ابن الطحان يشهد للرسي بأنه «أفضل من لحقناه في الملحنين الصاغة الضاربين» فهو يرى أن الأصوات التي لحنها لم تبلغ مبلغ الغناء القديم من الصحة والوثاقة[55]، كما يرى أن حفظه لم يبلغ من السعة مبلغ أبي الحويلا منها[56]، ويأخذ عليه قصور معرفته بالإيقاع : فقد سمعه مرة وهو يقول : إذا كان الهزج من ست نقرات فكم يكون خفيفه ؟ ويعقب ابن الطحان فيضيف : وهذا غلط منه وقلة علم. أتراه ظن أن كل خفيف طريقه أقل من عدد ثقيلها ؟[57].

ـ **أبو الحسين بن الشامية** : أحد مغنيي البلاط الفاطمي، أصله من الشام. تعرف عليه ابن الطحان، واجتمع معه أكثر من مرة في القاهرة، ولعله أن يكون قد اجتمع به أيضا، في حمص وحلب من الشام يوم كان النفوذ الفاطمي ممتدا إليهما.

كان ابن الشامية جيد الغناء ذكيا، حاضر البديهة، حضر يوما مجلس مضيء الدولة نصر الله بن بزال والي حمص من قبل الخليفة الحاكم، ورآه وقد اربد لونه بعد أن قرأ كتابا ورد عليه، فتوقع أن في الكتاب نبأ سيئا، فانطلق يغني بالاتفاق :

كذبتم وبيت الله ما تأخذونها مراغمة مادام للسيف قائم

وقد تبين أن في الكتاب الذي ورد على أمير حمص خبرا بتبييت هجوم عليه من طرف حاكم حلب مرتضى الدولة بن لؤلؤ[58].

لم تكن له ـ عند ابن الطحان ـ صناعة ولا تلحين ولا ابتداع ولا اختراع[59] وقصارى جهده في التلحين أن ينقل أصواته التي لحنها من شعر إلى آخر إذا اتفق الوزن[60].

وهو لا يكاد يغني إلا متكئا، إلا أن يكون في حضرة الخلافة والوزارة، وينكس عوده إلى قريب من الأرض. وهذا مستقبح[61].

وقد هجاه أحد الشعراء المحدثين فقال :

إذا غنى لنا الشامي خلنا لبرد الشدو أنا بالشآم
إذا ماسمته إنشاد شعر أتاك بلفظه في كل عام[62]

سأله ابن الطحان يوما عن إيقاع خفيف الهزج " فاعترف بقصوره عن الجواب[63] وكان يوقع الرمل المسرج ويميله بعض الإمالة ويغرب به على من يسمعه، ثم يزعم أنه يوقع الطرخاني، وما هو بالطرخاني، وإنما ادعاه ابن الشامية[64].

ـ **نصير المغني** : ويكنى بأبي نصر، كان رفيقا لابن الشامية، وقد عرفه ابن الطحان ونعته بمثل ما نعت به رفيقه من قصور في صناعة التلحين وانحسار في الابتداع والاختراع. وكان يبين نقص وفساد ما يأخذه الرواة عنه[65].

وقد ذكره ابن الطحان ضمن من هجاهم الشعراء من المغنين، فنسب لشاعر محدث قوله فيه :

قالوا أبو نصر به ذبحه فقلت : قولا وافق المعنى[66]
إن يك قدنالته فهي التي يدعو بها الناس إذا غنى.

وهجاه الشاعر المحسن الصوري فقال :

إذا غنى أبو نصر بليل خلته ذكر
ولو أن أبا نصر قرا يوما إذا نصر
وزمر الزامر الآصفر أيضا خاثرا صفر[67]

هؤلاء بعض ممن ذكر ابن الطحان من المغنين في كتابه. وقد بلغ مجموع من ذكر أسماءهم اثنين وخمسين مغنيا، جلهم ممن تضمنهم الباب الخامس

والخمسون، والباقون جاءت الإشارة إليهم عرضا في ثنايا الكتاب، وهم : أخو سعيد الأبرص، والبوركان، والنصراني القضيبي، وأبو الحسين بن وليد الزفان المغني، وشجاع غلام بن تمامة، والرفا الراقص والبغدادي، وابن الفارس الكبير، والطاهر الربابي، وابن النديم، ومحسن غلام منصور الكحوري بدمشق.

أما المغنيات اللواتي حفلت بهن رحاب قصور الخلفاء والأمراء والوزراء، فقد فاق عدد من ذكر أسمائهن الخمسين[68].

ولعل الباحث أن يستشف مما نعت به ابن الطحان معاصريه من المغنين أن جلهم كانوا - حسب رأيه - دونه معرفة بعلم الموسيقى ودراية بطرائق الغناء والعزف.

فباستثناء ما حلى به والده أبا محمد بن الطحان من جميل الأوصاف حتى اعتبره وحيد زمانه في فهم أسرار الغناء والتلحين، يبدو جل الباقين عاجزين عن الاضطلاع بتعليم الموسيقى، قاصرين في رواية الأصوات القديمة على حقيقتها، مقصرين في فهم النظريات العلمية المتعلقة بطرائق التلحين والإيقاع، إلى غير ذلك من النقائص والعيوب التي لم يسلم منها حتى أكثر المغنين حظوة لدى الخلفاء ووجهاء الدولة في مصر.

وقد وجد ابن الطحان في قصيدة لشاعر مصري محدث لم يذكر اسمه ما يتوافق مع رأيه حول الواقع المتدني للموسيقى في مصر على عهده. وتفيد أبيات هذه القصيدة أن ناظمها كان عارفا بقوانين الغناء، وهي في ذات الوقت لا تخلو من التعريض الشنيع بمن كانوا يمارسون الغناء في عصره، الأمر الذي يضع حكم صاحب القصيدة موضع الريبة والشك :

لم يبق في عصرنا مله نسر به   من الرجال فعمر اللهو منقضب
سوى ثلاثة أشخاص إذا حضروا   غاب السرور وولى اللهو والطرب

عمي البصائر والأبصار ليس لهم بصيرة فيه إن غنوا وإن ضربوا
إن جالسوا ثقلوا أو نادروا بردوا أو مازحوا سخفوا أو حدثوا كذبوا
أو علموا اختزلوا أو واصلوا قطعوا أو أسبقوا ظلموا أو أسلفوا هربوا
أو عاهدوا نكثوا أو حولفو غدروا أو سولموا مكروا أو عوتبوا غضبوا
وإن خلوا حمزوا أو لوعبوا لعبوا أو خودعوا خدعوا أو قربوا اقتربوا
أو جوذبوا انجذبوا أوخسروا حسروا أو ضوحكوا اتضحوا أو روكبوا ركبوا
فليحذر الناس منهم في ستائرهم إن القلوب كقول الله تنقلب[69]

الكتاب

الكتاب عبارة عن مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية، ورد اسمه ضمن فهرس الكتب والمخطوطات الموسيقية المودعة بهذه الدار[70] والذي كان قد وضعه محمد عبد الرسول ومحمد جبر الموظفان بالمكتبة الوطنية بالقاهرة على هامش الاستعدادات المتخذة لإقامة المؤتمر الأول للموسيقى العربية بالقاهرة في ربيع 1932م.

ويعتقد أن هذا المخطوط المسجل في الفهرس المذكور تحت رقم 539 – فنون جميلة – قد أنجزت نسخته في القرن الخامس الهجري، وهو من حجم 20 x15سم، كتب بخط شرقي أنيق. ومجموع أوراقه 109 من القطع المتوسط، وبذلك يرتفع عدد صفحاته إلى 218. وتخلو النسخة من أية إشارة تدل على تاريخ النسخ أو إسم الناسخ.

وقد نقلت عن النسخة الأصلية نسختان : إحداهما خطية مودعة بدار الكتب المصرية[71]، وهي مذيلة بالعبارة التالية : وكان الفرا غ من استنساخه في يوم

الأربعاء العاشر من محرم الحرام سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة وألف هجرية، ويبدو أن هذه النسخة منقولة عن النسخة الأولى، وهي تزيد عليها باحتوائها جزءاً من مقدمة الكتاب الأمر الذي يدل على ضياع ذلك الجزء من النسخة الأولى بعد سنة 1321.

أما النسخة الثانية فهي مصورة مودعة في معهد المخطوطات العربية[72] وقد تنبه الأستاذ زكريا يوسف لدى نشره للمخطوطة إلى أن أوراق المخطوطة عند جمعها وترقيمها جاء بعضها في غير مكانه الاعتيادي وبذلك ينقطع الموضوع في بعض المواقع من الكتاب.

والمحقق وإن كان قد ذكر أنه أرجع الأوراق إلى مكانها الأصلي وأشار إلى ذلك في الهوامش فإنه ترك الأمور على وضعها، غير أنه ذيل الكتاب بورقة ضمنها بعض التصويبات[73].

وقد نشر معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت النسخة الأصلية اعتمادا على ميكرو فيلم قديم[74].

تشوب هذه النسخة أخطاء في ترتيب بعض ورقاتها نعتقد أنها نتيجة لسوء ترقيمها عند التسفير. ويبدأ هذا الخلط من وجه الورقة رقم 2 ليمتد حتى ظهر الورقة رقم 6، ثم ينطلق ثانية من وجه الورقة رقم 20 ليمتد حتى ظهر الورقة رقم 31. وعبر هذين الموقعين يبدو النص مختلا، ولا يستقيم إلا بعد إعادة ترتيب الورقات على النحو الآتي :

- الورقة رقم 1 : نفترض أنها ضائعة : ص : 1 و2
- الورقة رقم : 2 هي في المخطوط الورقة رقم 6، ص : 3 و4
- الورقة رقم : 3 هي في المخطوط الورقة رقم 2، ص : 5 و6

- الورقة رقم 4 : هي في المخطوط الورقة رقم 3، ص : 7 و 8
- الورقة رقم 5 : هي في المخطوط الورقة رقم 4، ص : 9 و10
- الورقة رقم 6 : هي في المخطوط الورقة رقم 5، ص : 11 و12

وتأتي الورقات من رقم 7 إلى رقم 19 سليمة، ثم يعاد ترتيب ما بعد رقم 19 كالآتي :

- الورقة رقم 20 هي في المخطوط الورقة رقم 21 : ص : 39 و40
- الورقة رقم 21 هي في المخطوط الورقة رقم 20 : ص : 41 و42
- الورقة رقم 22 هي في المخطوط الورقة رقم : 22 ص : 43 و44
- الورقة رقم 23 هي في المخطوط الورقة رقم : 24 ص : 45 و46
- الورقة رقم 24 هي في المخطوط الورقة رقم 25 : ص : 47 و48
- الورقة رقم 25 هي في المخطوط الورقة رقم 26 : ص : 49 و50
- الورقة رقم 26 هي في المخطوط الورقة رقم 27 : ص : 51 و52
- الورقة رقم 27 هي في المخطوط الورقة رقم 28 : ص : 53 و54
- الورقة رقم 28 هي في المخطوط الورقة رقم 29 : ص : 55 و56
- الورقة رقم 29 هي في المخطوط الورقة رقم 30 : ص : 57 و58
- الورقة رقم 30 هي في المخطوط الورقة رقم 31 : ص : 59 و60
- الورقة رقم 31 هي في المخطوط الورقة رقم 32 : ص : 61 و62

وتتخلل صفحات الكتاب خروم في عدة مواضع بيانها كالآتي :

- نقص ورقة أو ورقتين من بداية الكتاب، أدى إلى ضياع جزء من المقدمة.

- بياض تام أصاب وجه الورقة 54 وأدى إلى ضياع محتوى الباب الثامن والأربعين من المقالة الأولى حول «معرفة أيما أفضل مغنيي الفرس أو الهند أو الروم».

- بياض في أسفل وجه الورقة 59 أدى إلى ضياع فقرة قصيرة تتضمن «أسماء من غنى من أولاد خلفاء بني العباس».

- بياض شبه تام في وجه الورقة 63 لم يسلم منه غير السطر الأول وأربع كلمات من السطر الثاني، وبضياع هذا الجزء «يتعذر على القارئ معرفة كامل الأصوات المائة التي اختارها إسحاق الموصلي للخليفة العباسي هارون الرشيد».

- بياض يستغرق السطرين الخامس والسادس من وجه الورقة 79.

- بياض كامل في الورقة 96 أدى إلى ضياع محتوى الباب الحادي عشر من المقالة الثانية حول «معرفة أفضل من أوقع على العود العربي وغنى عليه الغناء العربي».

- بياض في ظهر الورقة 100، ضاع بسببه محتوى الباب السادس عشر من المقالة الثانية حول «الرقص وأنواعه وأسماؤه».

- بياض يغطي السطرين الثالث والرابع من وجه الورقة 106. والغالب أن يكون ما ضاع بيتا من شطرين.

- بياض في أسفل وجه الورقة 117 فوت على الباحث معرفة أسماء من غنى من الخلفاء.

وإلى جانب هذه النواقص يلاحظ وجود بقع بيضاء تتخلل عدة ورقات من الكتاب، وخاصة منها الصفحات : 2-3-4-5-6-7-11-12 كما يلاحظ وجود عبارات باهتة الخط تعسر قراءتها، ولا يكاد يجدي التأويل أو الحدس في فك غوامضها.

وقد ظل الكتاب حتى أواخر القرن السابع للهجرة معروفا ومشهورا تحت إسم «جامع الفنون وسلوة المحزون»، وهو الاسم الذي جاء في كتاب «النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة» لعلي بن موسى بن محمد بن سعيد المغربي المتوفى سنة 685، وفي كتاب «بغية الطلب في تاريخ حلب» لكمال الدين عمر بن أحمد بن العديم المتوفى سنة 660 هـ، وفي كتاب «كشف القنا ع» لأبي العباس القرطبي المالكي المتوفى سنة 626 هـ، وأحمد بن يوسف التيفاشي المتوفى سنة 651.

ونقف قليلا عند مؤلفين اثنين، سلك أولهما مسلك ابن الطحان في تأليفه هو الحسن الكاتب صاحب كتاب «كمال أدب الغناء»، وكاد أن يكون نسخة منه، فقسمه إلى ثلاثة وأربعين بابا تحدث فيها عن الغناء وآدابه، والألحان وأجناسها، والأشعار وقسمتها، والإيقاعات وطرائقها، وجاءت هذه الأبواب بنفس أسمائها ومضامينها عند ابن الطحان. ومن أمثلة ما أخذه عنه : «ملح الغناء» التي أدرجها تحت إسم «المواضع المعينة في الألحان القديمة»، و«ملح الإيقاعات» التي أدرجها تحت إسم «المواضع المعينة في الضرب»، و «أسماء الحلوق» التي رتبها تحت إسم «صفات الحلوق».

أما المؤلف الثاني فهو الملحن المصري المعاصر محمد كامل الخلعي المتوفى عام 1938 مؤلف «كتاب الموسيقى الشرقية».

فقد نقل من كتاب ابن الطحان عدة أبواب بنصوصها الكاملة، ولم يتصرف فيها إلا نادرا، بل لقد بلغ من إفراطه في النسخ أنه لم ينسبها إلى صاحبها، ولم يكلف نفسه حتى تعديل نسق الحديث حينما يتحدث ابن الطحان عن نفسه[75].

ومما نقله الخلعي من كتاب ابن الطحان :

- أسماء أصوات الإنسان ، ص 73-74.
- في معرفة الأسباب التي تخرج من الإيقاع : ص 63-64
- آداب المغني والسامع ص 78ـ 83
- فيما ينشط المغني ويكسله : ص 83ـ 84
- في تعليم الغناء : ص 87ـ 88
- في صفة المغني الحاذق : ص 88
- أسماء ملح الغناء وصفاتها : ص 89
- في تفضيل الغناء القديم على الحديث : ص 91

ـ منهجه في التأليف

كشف ابن الطحان عن منهجه في تأليف كتابه معتمدا على ماذكره أقليدس في كتابه المسمى «تأليف اللحون»، من أن المسافات الطويلة يسهل قطعها دون تعب كبير متى أمكن تقسيمها إلى أمتار.

وتكريسا لهذا النهج فقد اختار ابن الطحان أن يجعل كتابه أبوابا مفصلة ليقرب على الناظر ويسهل في الخاطر، وأن يقسمه إلى جزأين سمى أولهما : المقالة العلمية، وثانيهما المقالة العملية.

وقد حدد منهجه في البحث فقال : «وأهملت ما سلكه المتقدمون من غامض الأشكال والأعداد وطنين ونصف طنين... والحكايات المستهجنة... وأوردت من ذلك ما تلطفت في خفته وملاحته»[76].

وفي سياق هذا التوجه ركب المؤلف سبيل الاختصار في بسط المعلومات، وخاصة منها ما تعلق بتحليل النظريات الموسيقية، وهو ـ من أجل ذلك ـ لا يفتأ يؤكد ما يفيد استغناءه عن الإطالة والإطناب، معولا على نباهة القارئ لكتابه وفطنته، وأن يكون الناظر فيه مرتاضا في علم الغناء معتادا لسماعه، وإنما يحتاج إلى التفصيل مع المبتدئ الغمر القليل الفهم[77].

على أن أبرز ما يميز كتاب ابن الطحان ـ من حيث المنهج ـ أنه يندرج في سياق كتب «أدب الغناء»، فيتحدث عن تقاليد الحياة الموسيقية في قصور الخلفاء، وعن طبقات الندامى والمغنين، وشمائل هؤلاء، وصفات الحاذقين منهم، وما يحتاجون إليه عند الملوك، وما مدحوا به أو ذموا، وعن تدبير الغناء في المجالس، وما يحسن التصريح به فيها وما يستقبح.

ومن هنا فهو يسير على نهج كتاب «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ ويشبه ـ من عدة وجوه ـ كتاب «كمال أدب الغناء» الذي ألفه في عهد متأخر عن ابن الطحان الحسن بن أحمد بن علي الشهير بالحسن الكاتب.

ـ أسلوب المؤلف : أسلوب المؤلف متين السبك، سلس العبارة وهو يجانب الإطناب وحشو الكلام، كما يجانب محسنات اللفظ من جناس وسجع وما شابههما. ومن ثم جاءت عبارات النص في غنى عن الشرح والتأويل كما جاءت معانيه واضحة إلا ماشابه الخرم والبياض فعفى عليه أو ما حرفه نسخ الناسخ فالتبست على القارئ حروفه، ومن وجوه هذا التحريف أخطاء إملائية ونحوية في ضبط الكلمات من قبيل فتح همزة إن بعد القول كما في قوله : قالت الحكماء أن الصوت، ونصب كلمة مجلس في قوله : كان لإبراهيم مجلسا(كذا) وضم اسم إن في قوله : إن مترفو القوم (كذا)، ورفع المجرور في قوله : القدح في يد عبدكم أبو (كذا) عبد الله، ورفع المنصوب في قوله : إذا كان متساوي الأجزاء، صحيح التقسيم معتدل النغم، جاد المقطع، فقد جاءت كلمات (صحيح ومعتدل وحاد مضمومة في النص).

ويلحق بالتحريف ـ أيضا ـ إغفال الناسخ لنقط الحروف، وذلك كثير في الكتاب لا تكاد تسلم منه صفحة كإهمال الشين في (شحه) والخاء في (مختل).

ـ مصادر الكتاب

تتعدد المصادر التي استقى منها ابن الطحان مواده وأخباره حول الموسيقى، ويفضي لم شتات هذه المصادر إلى أن المؤلف كان عارفا بما ألفه فلاسفة الإغريق الأقدمون وما كتبه فلاسفة الإسلام وأصحاب الفن في فترة الازدهار العباسي وحتى منتصف القرن الخامس هـ.

ومما يدل على معرفته بكتب هؤلاء قوله بصدد الكلام عن أصناف الإيقاعات: ذكر في عدة كتب أنه كثير الأدوار والنقرات[(78)].

يأتي في مقدمة من نقل عنهم من فلاسفة اليونان :

– أقليدس : في كتابه المسمى «تأليف اللحون»، فمنه اقتبس منهجه في تأليف كتابه[(79)]، ومنه ـ أيضا ـ نقل مقولته حول فضل السمع على باقي الحواس[(80)].

– أفلاطون : استفاد منه المؤلف بعض أقاويله حول فضيلة الغناء[(81)]، غير أنه لم يحدد المرجع الذي استقى منه.

– فيدرس : وصفه ابن الطحان بالموسيقي، ونقل عنه مقولتين طويلتين، أولاهما في تعريف الموسيقي الكامل، وهو القادر على وضع الألحان فيما يشاكلها من الشعر[(82)]، والثانية في ذكر الأوتار الأربعة وعلاقتها بالطبائع الأربعة المركبة في الإنسان وتركيبها[(83)] غير أن ابن الطحان لم يكشف عن اسم المؤلف الذي أخذ عنه.

وممن نقل بعض أقاويلهم ـ أيضا ـ من فلاسفة الإغريق : فيثاغورس، وأرطاميازوس، وهرمس، وأرفلوس ونيقوماخوس وآخرون نعتهم بالحكماء.

وطبيعي أن اقتباسات ابن الطحان من علماء الموسيقى الإغريق قد تمت بواسطة ما ترجم من آثارهم على يد مترجمي الثقافة الإغريقية، ومن هنا فليس ببعيد أن يكون قد اطلع على رسالة إخوان الصفا في الموسيقى[84]، وعلى كتب الكندي، وخاصة منها رسالته المعنونة في أجزاء خبرية في الموسيقى[85].

وتأتي بعد هذه الآثار نقولات أخرى استمدها المؤلف من أحد مؤلفات الفيلسوف أبي نصر الفارابي صاحب «كتاب الموسيقى الكبير» ويتعلق الأمر بتعريف الإيقاع[86].

وإلى ذلك فقد أحال القارئ على مقولات لثلاثة من كبار أعلام الغناء في العصر العباسي هم إبراهيم بن المهدي[87]، وإسحاق الموصلي[88] وابنه إبراهيم[89] على أن الأخيرين كانا أكثر الثلاثة حضورا في كتابه، وهذا أمر يدل بما لا يدع مجالا للشك على أن آثارهما كانت حتى منتصف القرن الخامس هـ منتشرة ومتداولة في سائر البلاد العربية، كما يدل على أن ابن الطحان اطلع على بعضها ونقل منها ما كان يعزز به آراءه ويدعم شروحه، ومن شواهد اطلاعه عليها قوله بصدد طرائق الإيقاع : «لكن إبراهيم الموصلي أهمله ولم يذكره، ولا أدري لم أغفله»[90].

تبقى الإشارة ـ بعد هذا ـ إلى آثار أخرى نعتقد جازمين أن ابن الطحان اطلع عليها واستفاد منها، ومن هذه الآثار :

– كتاب يونس الكاتب، فقد نوه المؤلف بصاحبه وذكر أنه ضم ستة آلاف وثلاثمائة صوت رتبها على حروف المعجم، وذكر ملحنيها وأسماء طرائقها وأنواعها ومن هذه الآثار أيضا كتاب «الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني» الذي ذكر أنه أخذ من إسحاق الموصلي[91].

محتوى الكتاب

قسمت النسخة الأصلية للكتاب إلى مقدمة ومقالتين.

المقدمة : مهد بها المؤلف لكتابه، وقد أصاب البتر أولها، فضاع منها جزء لعله مقدار ما يشغل صفحة أو صفحتين، ويدل على ذلك قوله في الورقة رقم 6من النسخة المطبوعة والتي بينت آنفا أنها هي الورقة الثانية منه : «ومن الله جل اسمه استمد... (بياض)... مما يسخطه من قول وفعل، وأقول...» وهذه عبارة نصادف مثيلاتها ـ عادة ـ في ديباجات المؤلفات تمهيدا لبيان موضوعاتها.

ومما ضاع من المقدمة حوار جرى بين الخليفة الواثق وإسحاق الموصلي مبدؤه سؤال عن موضع في الغناء ألقاه الخليفة على إسحاق.

وتأتي الإشارة إلى هذا الحوار في نهاية الباب الرابع عشر من المقالة الثانية[92] عند ما قال ابن الطحان : «وقد حكي عن الواثق أنه سأل إسحاق بن إبراهيم الموصلي عن موضع في الغناء فقال قولا قد ذكرته آنفا في صدر الكتاب، وهو من الأشياء التي لا يترجم عنها القول دون العمل، فافهم».

يتطرق المؤلف في المقدمة إلى العلاقة الجدلية بين العلم والعمل، باعتبار أنهما دعامتان أساسيتان لكل إنجاز ناجح، وأن كلا منهما يعين على الآخر، وهو هنا ينبه إلى ظاهرة تسود ـ في الغالب ـ أوساط ممارسي الموسيقى، وهي أن أهل العمل أكثر من أهل العلم، ويعلل ذلك بأن ثمرة العلم بعيدة، وثمرة العمل قريبة.

وقد مثل المؤلف للعالم بلا عمل بالمهندس الذي يعرف أصول علم الهندسة وفروعه، غير أنه لايملك سبيلا إلى إنجاز ما خططه، كما مثل للعامل الذي لا معرفة له بالصانع الذي يعمل السقف ويرسم المسدس والمثمن والمزاوي، غير أنه يجهل علة ما صنعه ومن أين استخرجت وكيف تفرعت.

ويخلص المؤلف من هذه المقارنة إلى بيان الفرق بين من أسماهم «المتطربين» و «المتكسبين»، فيقول إن المتطربين يقنعون من صناعة الغناء بما يجرونه في الحلوق من الزخارف اللحنية والنغمية أو في الأوتار من التوصيل والتفصيل، وكذلك المتكسبون، ليس فيهم من معه علم ولا عمل، فإن سئل أحدهم عن طريقته أحجم عن الجواب.

ثم ينقل المؤلف مقولة لابراهيم بن المهدي حول صناعة الموسيقى، وهي طويلة تشوبها بياضات تحول دون التعرف على نصها كاملا، غير أنه مع شيء من الحدس والتقدير فسيكون في وسع القارئ إدراك ما قصد إليه صاحبها، وهو أن صناعة الموسيقى تحتاج إلى علم وعمل «ولو أدركها أحد بلا طبع لأدركها أحمد بن يوسف» وكذلك «دخول الحلق في الوتر، فلو أدركه أحد بلا طبع لأدركه إسحاق بن إبراهيم الموصلي[93] مع فضله وما (له) في الصناعة. ومثل ذلك أيضا ينطبق على صحة الغناء» فلو أدركها أحد بلا طبع لأدركها علوية[94] مع حذقه وحسن غنائه».

وقد أتى المؤلف ـ بعد ذلك ـ على ذكر ما يحتاج إليه المغني الناجح من ارتياض في العلوم، وسلامة الذوق، وصحة القياس، وسعة الأنفاس، وإلمام بأخلاق الرؤساء، ومخالطة للعلماء والأدباء، وحفظ لألحان الماضين، ورواية أشعار المتقدمين، فضلا عن الجمع بين الأناقة والحلاوة و بين الظفر بالإصابة بالأعراض ليتمكن من اقتناص الأغراض.

ثم يعود إلى ما كان بصدد الحديث عنه من الجمع بين العلم والعمل في ممارسة صناعة الموسيقى، فيقدم للقارئ نموذجا ناطقا من بين المغنين المعاصرين له في القاهرة هو أبو القاسم أحمد الرسي، ويفيد أنه ما سمع من الرجال من قارب صفات المغني التي ذكرها مثله، غير أنه لم يكن يهتم من هذه الصناعة إلا بجانب الغناء، أما ما يخص علومها النظرية فلا معول عليه فيها.

وقد نبه المؤلف إلى أن الصناعات لا يعرف قدر أصحابها إلا بعد فقدهم، وأن الناس جبلوا على طلب ما قدم وتقديم ما تأخر .

ـ المقالة الأولى : تشكل هذه المقالة القسم الأكبر من الكتاب. وقد أسماها المؤلف «المقالة العلمية»، و تندرج تحتها ثمانون بابا تتعلق «بالصناعة العلمية المنطقية» تناول فيها مواضيع الصوت، وتقنيات الغناء والتلحين، وآداب الموسيقيين، وتأثير الموسيقى في المستمع إضافة إلى معلومات بيوغرافية للموسيقيين والموسيقيات من العصر الجاهلي حتى عصره. ومن هنا فالكتاب يشكل مرجعا فريدا في التعرف على أسماء موسيقيي العهد الأخشيدي (324-359هـ/ 935-969م) وأوائل العهد الفاطمي حتى منتصف ملك الخليفة المستنصر.

ـ المقالة الثانية : تحتوي هذه المقالة على عشرين بابا خصها المؤلف بمعالجة الطرائق والأصابع، والنغم، والإيقاع، كما عرض لذكر الآلات الموسيقية بأنواعها الوترية والنقرية والهوائية. وقد أدرج كل ذلك فيما أسماه الصناعة العملية الموسيقية.

ومن أجل مقاربة جديدة لأبواب الكتاب نقترح ـ فيما يلي ـ تصنيفها على نحو مغاير لما جاء فيه، وهو تصنيف يأخذ بعين الاعتبار إبراز المحاور الأساسية وبسط القضايا العامة مما تطرق إليه المؤلف في مقالتي الكتاب :

1) محور الصوت المغنى. وندرج ضمنه العناصر المكونة له وهي : النغم، والإيقاع، والشعر.

2) محور الصوت والحلوق. وندرج ضمنه ما تعلق بالغناء وآدابه.

3) محور الآلات الموسيقية.

4) قضايا عامة. وندرج ضمنها الموضوعات التالية :

أ) ـ تعريف الموسيقى

ب) ـ تعلم الغناء

ت) ـ القيان والمغنون

ث) ـ الأصوات المائة المختارة.

1 ـ محور الصوت

نريد بالصوت ـ هنا ـ المقطوعة المغناة، وهو ذاته المصطلح الذي شاع في الحجاز والشام والعراق، وأقام عليه أبو الفرج الأصبهاني كتابه «الأغاني».

ويأتي استخدام مصطلح «الصوت» في كتاب ابن الطحان بهذا المعنى ليدل على شيوعه في مصر وسعة تداوله بين أرباب صناعة الغناء على عهد الفاطميين.

ويكاد هذا المحور أن يكون قطب رحى المباحث التي تطرق إليها المؤلف في مقالتي الكتاب، وذلك باعتبار أنه المادة التي يقوم عليها الغناء، والحلبة التي فيها يتنافس الملحنون ويتبارى المغنون.

وقد خصه المؤلف بأبواب تطرق فيها إلى العناصر المكونة له وهي ما أسماه «حدود الغناء»، فجعلها أربعة، أولها النغم، ثم التأليف، ثم القسمة، ثم الإيقاع، ولأهمية هذه العناصر في بناء العمل الموسيقي نقل المؤلف عن إسحاق الموصلي قوله : من كملت له الأربعة حدود فهو مغني، ومن لم يعرف جميعها كان ناقصا عاجزا. وليس كل من أخذ الغناء من غيره جاز أن يسمى مغنيا، وإنما يستحق هذا الإسم من عرف القسمة والتجزئة والإيقاع وتأليف النغم وأقدار عروض الغناء كما يعرف عروض الشعر[95].

1) **العنصر الأول : النغم**. يرتبط بالنغم موضوع التأليف، فكأنه مكمل له، وبذلك تتقلص حدود الغناء إلى ثلاثة هي، النغم والتأليف، ثم قسمة الشعر، ثم الإيقاع، وسوف تتأكد ثلاثية هذه الحدود في الباب الثاني عشر عند تناول موضوع الألحان [96]، فقد جعل المؤلف الألحان على ثلاثة أوجه، الجرمي، والبسيطي، والخطي.

- فالجرمي ما كان قائما على ثلاثة أشياء هي : الشعر والتأليف والإيقاع. وينطبق هذا على الصوت المغنى. وقد يقتصر الجرمي على عنصرين اثنين هما في الحالة الأولى، التأليف والشعر، ومن نماذجه أغاني الحداء، وتلاوة القرآن، وسرد الأقاصيص، فإنها جميعها عارية عن الإيقاع، والحالة الثانية هما التأليف والإيقاع، ومن نماذج ذلك المعزوفات الآلية، فإن قوامها لحن معزوف وإيقاع موزون.

- والخطي ما كان قائما على عنصر واحد هو التأليف، ويظهر عند تسوية الأوتار.

- والبسيطي ثالث هذه الوجوه، ولم يرد في الكتاب شيء يدل عليه أو يمثل له، ولعل ذلك أن يكون سهوا من الناسخ.

يتطرق ابن الطحان لأجناس *الألحان*، فيجعلها ثلاثة هي : *الجنس القوي*، *والجنس الملون*، *والجنس الناظم*، *فالقوي هو الكامل*، وهو *ما كان كثير الشذرات* والتحاسين، والملون دون الأول في القوة، وهو ما كان فيه النغم على أطراف أجزائه في مواضيعه، والناظم ألين الألحان وأقلها ملاءمة.

يحيلنا هذا التصنيف على تقسيم ابن سينا لأجناس الألحان، فالقوي عنده بنفس الاسم والملون يقابل عنده الرخو، وقد سمي عنده ملونا، والناظم يقابل المعتدل، وقد سمي عنده راسما.

غير أن ابن الطحان لا يبلغ مبلغ ابن سينا في تحليل الأجناس من الوجهة العلمية النظرية، ومن ثم جاءت شروحه مشوبة بالغموض الذي نحسب أن مصدره الإفراط في الاختصار، وبذلك بدا وكأنما يتجنب الخوض في القضايا العلمية، ولا غرو، فقد ذكر في ديباجة الكتاب إهماله لما سلكه المتقدمون من غامض الأشكال والأعداد، وطنين، ونصف طنين[97].
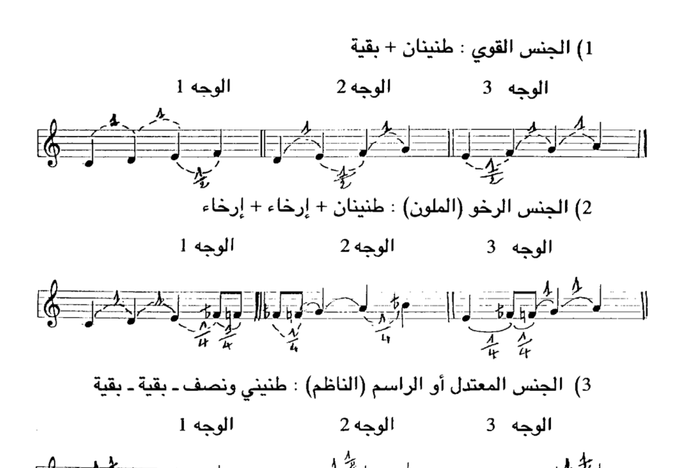
ولتجلية ما عناه ابن الطحان بكلامه من الأجناس المذكورة نورد ـ فيما يلي ـ موجز ما جاء في مباحث الشيخ ابن سينا وتلميذه ابن زيلة بخصوصها. فقد أطلق «الجنس» على البعد الذي بالأربعة[98] وعدد الأجناس ثلاثة هي القوي، والرخو، والراسم.

1) أما القوي فهو الذي يحدث باستعماله قوة النفس ويسلك بها مسلك القوة[99]. وقوامه : طنيني ـ طنيني ـ بقية. وبذلك يتكرر فيه الطنيني.

2) وأما الرخو ـ أو الملون ـ فهو جنس ضعيف، يحدث ضعفا تاما في النفس وانخذالا بالغا، بسبب قسمة البقية قسمين كل واحد منهما نصف بقية أو ربع طنيني، وسموه إرخاء[100]. وقوام هذا الجنس طنينيان ـ ارخاء ـ إرخاء ـ.

3) وأما المعتدل أو الراسم ـ أو ما أسماه ابن الطحان : الناظم، فقد سمي الراسم لأنه يرسم استعماله انخذالا للنفس، إذا كانت النغمة التي تتوقعها النفس قوية تجيء ضعيفة، فتتحرك لها النفس لما رسم الضعف فيها من الانخذال، كما يرسم النقاش رسم الصورة التي يريد أن يصورها ويبدعها[101] وكأنما اطلع ابن الطحان على كلام *ابن سينا* و*ابن زيلة* عن *الجنس الراسم* فراح يقول : يسمي الناظم، تشبيها بالصورة التي صبغت ولونت وزينت وكملت وحسنت[102].

ويحتمل كل واحد من هذه الأجناس الثلاثة أن يكون على ثلاثة وجوه هي التي يعكس التدوين التالي بيانها :



وقد سبق الكندي هؤلاء إلى تصنيف أجناس الألحان فجعلها ثلاثة هي الطنيني - ويريد به القوي - والتأليفي - ويريد به الملون أو الرخو - واللوني - ويريد به المعتدل أو الناظم[103].

وسيمكن الجدول التالي من معرفة وجود الاتفاق بين المنظرين العرب :

	ابن الطحان	ابن سينا	الكندي
الجنس الأول	القوي	القوي	الطنيني
البنية	———	طنين وطنين وبقية	طنين وطنين وفضلة
الجنس الثاني	الملون	الرخو أو المعتدل	التأليفي
البنية	———	طنين وطنين – إرخاء – إرخاء	إرخاء – إرخاء – ضعف طنين
الجنس الثالث	الناظم	المعتدل أو الراسم	اللوني
البنية	———	طنين ونصف – بقية – بقية	فضلة – فضلة – ثلاثة أنصاف طنين

وتتفاوت درجات التلاؤم بين نغم الأجناس الثلاثة، وأحسنها ما كانت النغم فيه متفقة، وأقلها بهاء وتلحينا ما تنافرت فيه النغم، أو جاءت فقراته اللحنية متشابهة باستمرار.

وينطبق نفس الشيء على الأوزان، فإن أحسنها في الأجناس ما كان فيه الانتقال من شدة إلى لين، وعلى تدريج[104].

وفي موضع آخر يتحدث المؤلف عن التأليف تحت اسم «التلحين»، فيشرح طريقته فيه، ثم يصنفه في ثلاثة أصناف هي :

1 ـ التلحين الأكبر : هو أن يخترع الملحن لحن الصوت على غير مثال، معتمدا صحة تجزئة اللحن وقسمة الشعر وتأليف النغم ومماثلة كل نغمة بما يشاكلها.

2 ـ التلحين الأوسط : هو أن يولد الملحن لحن صوت من نغم الأصوات التي مرت على سمعه، ويقيمها على المقام الذي وافق طبعه، وهو في ذلك يخالف بين تركيب ما يصنعه وبين ما يسمعه، فيزيد في اللحن، أو ينقص منه، أو يغير موضع صيحته وسجحته حتى تخفى على السامع مواطن النقل والتغيير.

3 ـ التلحين الأصغر : هو أن يأخذ الملحن شعرا على وزن شعر صوت آخر معروف، فيصب فيه لحن الأول بدون زيادة ولا نقصان، وهذا النوع هو أقل الثلاثة كلفة[105] ويدخل ضمن ما أسماه ابن الطحان «التحيل في سرقات الأصوات والاحتراس فيها»[106].

ويسوق المؤلف ـ هنا ـ طرائف مستملحة جرت بينه وبين معاصره المغني ابن الشامية، وقبل ذلك بين إبراهيم بن المهدي وإبراهيم الموصلي، وينتهي بأن يحُثّ القادر على التلحين على تجنب هذا النوع فيه، إلا أن يكون قصده أن يكيد به مغنيا، أو تضطره الحال إليه فلا يتسع له الوقت للتروي في تلحينه[107].

وقد جاء في كتاب الأغاني ما يفيد أن «التلحين الأصغر» كان متداول الاستعمال بين المغنين على عهد بني العباس، فقد صنع إسحاق صوتا في لحن الرمل على شعر لحاتم الطائي أوله :

أماوي إن المال غاد ورائح ويبقى من المال الأحاديث والذكر

فأمر عبد الله بن طاهر جاريته لميس أن تخلع لحن هذا الصوت على شعر آخر من نفس البحر كان مطلعه :

وهبت شمال آخر الليل قرة ولا ثوب إلا بردها وردائيا[108]

وقد يفيد الاحتراس من سرقة الصوت، على أن هذا لا يتحقق إلا للحاذق الذي يتخذ وسائل الحيطة، ومنها تغيير قسمة الشعر، وإفساد تجزئة اللحن، وتحويل النغمة من بيت لآخر، وتبديل الإيقاع من ثقيل إلى خفيف، أو من خفيف إلى ثقيل، وغير ذلك من الوسائل الفنية المعقدة[109].

ويعرض ابن الطحان للحديث عن طرائق التلحين النادرة في عهده فيذكر منها أربعة هي[110] :

1 – **طريقة الخسرواني** : طريقة فارسية كثيرة الأدوار والنقرات، تتفرع وتخرج من نوع إلى نوع، ولا توقع ـ في الأصل ـ إلا في العيدان الأعجمية الدقيقة الأعناق، وللإبهام عمل فيها على وتر البم غريب مستحسن.

وابن الطحان يشير إلى ما أصاب هذه الطريقة من تشويه، فيذكر أن في مصر من يوقع الرمل المطلق بإرخاء بعض الأوتار، ويسمي ذلك خسروانيا.

2 ـ **طريقة الطرخاني** : طريقة مفقودة. وقد كان عصريه ابن الشامية يوقع الرمل المنسرح ويميله بعض الإمالة ليغرب على من يسمعه ممن لا علم له بالفن خاصة، ثم يدعي أنه لحن على هذه الطريقة.

3 – **طريقة الخميري** : هي طريقة تختص بالطنابير، وعليها وضعت. وكانت في الأصل خفيف الرمل المحصور، ثم نقصوا من عدد نقراته وأفسدوا أدواره، ولقبوه هذا اللقب.

4 – **طريقة خفيف الهزج** : من أهم الطرائق وأغربها وأعجبها، افتقده ابن الطحان وسأل عنه المغنين في مصر والعراق والشام وعند الشيوخ والعجائز فلم يقف على أثر له عندهم.

وقد التبس على الجهال بعلم الغناء والتلحين التمييز بين طرائقه وبين مذاهبه، فانطلق ابن الطحان يصحح ما التبس على هؤلاء وخلص إلى أن المذاهب إنما هي أساليب ابتكرها بعض المغنين في صنع أصواتهم فحسبها الجهال طرائق، وهذه المذاهب هي[111].

1 – **مذهب السريجي** : وهو مذهب ابن سريج، استعمله في أغانيه وقطع به الأزمان، وكان يستخدمه في سائر الطرائق والألحان ويأتي به في تضاعيفها وملحها.

2 – **مذهب الماخوري** : عمدته ألحان قائمة على خفيف الثقيل الثاني، كان إبراهيم الموصلي يحب الغناء فيه ويكثره فنسب إليه، كما كان يستخدمه في بعض طرائق الغناء ويمازج به بعض الألحان، وقد ضاع فقل فيه الغناء وانعدم من يعرفه.

3 – **مذهب المجنب** : مذهب ابتدعه إسحاق الموصلي في آخر عمره بعد أن نال من صوته عناء الشيخوخة، فأصبح يتحيل في الغناء بالجنوح إلى ما تحت مطلق دستان السبابة في الوتر، وأمال صوته إليه.

4 – **مذهب المخالف** : هو مذهب يختص بالطنبور أكثر من اختصاصه بالعود، والأصل فيه أنه رمل محمول، ولكن خولف ضربه، فرفعت السبابة عن دستانها إلى دستان المجنب، فسمي المخالف.

ويدخل في صميم (التلحين) تطعيم الصوت بعناصر لحنية مكملة له هي : الصيحة، والتجنيبة، والانتقالة، يأتي بها الملحن في البيت الثالث أوالرابع، فيخصه بها، ولا يلزمه تكرارها في جميع الأبيات[112]. وقد يعملها في آخر الصوت[113]. والملحن متى فعل ذلك اختزل من زمان اللحن بمقدار زمان تلك العناصر حتى لا ينفسد تقسيم الشعر أو يحدث في اللحن زوائد[114].

وسائر هذه العناصر مما يحسن الصوت ويحليه. «فالصياح : أن يكون في الأصوات ما يكون تحسينا لها»[115]، والانتقالة أن يتحول المغني من جنس لحني إلى آخر[116]. ولذلك كانت القدرة على التنقل بين طبقات الصوت من وسائل اختبار المغني والمغنية عند ابتياعهما.

وتعتبر هذه العناصر من المواضع الصعبة في غناء الصوت، ولذلك وجب على المغني أن يأخذ الأهبة قبل وصولها، فيتنفس بمقدار ما يكفيه لاستيفاء طولها وشدتها. ويعتبر العاجز عن عمل الصيحة «قطيعا». والقطيع هو «من الرجال الذي لا يستوفي صيحة على وتر المثنى فلا يقدر على إضعافه»[117]، وهو من النساء من لا تستوفي على صيحة من المثلث إلى الزير[118].

2) العنصر الثاني : الإيقاع

«هو قسمة زمان بنقرات مترادفة في أزمنة متوالية متساوية، وكل واحد منها (أي من الأزمنة) يسمى دورا، وأقل ما يكون الدور في الإيقاع بين نقرتين، وهو أقل الأزمنة».

والمؤلف يستمد هنا فقرة من تعريف الفارابي للإيقاع فيقول : وأقل ما يكون بالدور في الإيقاع بين نقرتين، وهو أقل الأزمنة. وعبارة الفارابي المقصودة هي قوله : فإذا أقل الأزمنة التي بين النغم هو زمان بين نقرتين لا يمكن بينهما نقرة. ثم يضيف لزيادة الشرح : الإيقاعات أوزان النغم... والإيقاع هو الدوي الحادث من القرع الذي يبقى زمانه في السمع.

ويدل تنصيص ابن الطحان على «القرع» دون «القلع» على أنه ربما لم يطلع على ما أضافه الشيخ ابن سينا بصدد أسباب حدوث الصوت[119].

ويسير المؤلف على نهج الفارابي، فيجعل الإيقاعات صنفين : متصلا، وهو ما اتصلت نقراته وأدواره، ومنفصلا، وهو ما انفصلت أدواره.

والنقرات بدورها ـ عنده ـ صنفان : بينة هي الكبار التي يحصرها العد، ومختلسة هي الصغار التي يشق حصرها بالعدد.

ومرة أخرى نستشف من كلام المؤلف صلته الوثقى بمجال الممارسة العملية إذ يقول : «وكثرة النقرات إنما تكون باقتدار من الضارب وخفة يده وسرعة حركته. ولهذه الأسباب يختلف إيقاع الناس فيقال : ضارب، وضعيف اليدين»[120].

طرائق الإيقاع وعدد نقراتها

لا يختلف عدد الإيقاعات الأصول عند ابن الطحان عنه عند من سبقه كالفارابي وابن سينا، على أنه يتفرد بجملة من الإضافات يمكن بيانها في الآتي :

– تقسيم الطرائق الثمانية إلى أربعة ثقال، وأربعة خفائف.

– إطلاق مصطلح «أعمدة الطرائق» على أعداد النقرات فيها.

– تفريع كل طريقة إلى أربعة أنواع هي ـ في المستوى الأول : المطلق، والمزموم، والمحمول، والمحصور، وفي المستوى الثاني : المجنب، والمنسرح، والوسطي، والممخر.

وتدخل هذه الأنواع ضمن ما أسماه المؤلف «ملح الإيقاعات»، وقد ذكر منها أربعة هي : الاطلاق، والحمل، والحصر، والتسريح، وهو وإن لم يأت بما يدل على

مفاهيمها[121]، فإن كتابه حافل بعبارات ربما ساعدت على كشف تلك المفاهيم، ومنها قوله في وصف صوت كان قد لحنه على نسق «المعكوس» : (هذا الصوت يبتدئ في الثقيل الثاني المحمول، وينصرف في المزموم)[122]، ومنها نعته لمذهب الطنبوريين في توقيع المخالف على رمل محمول، وطريقة معاصريه في مصر في توقيع «الخسرواني» على الرمل المطلق، وطريقة ابن الشامية في توقيع «الطرخاني» على الرمل المنسرح[123].

ويحدد ابن الطحان طرائق الإيقاع الثمانية فيصفها قائلا :

«فأما الثقيل الأول كله في تنوعه فعدد نقراته ثماني نقرات : ست نقرات ونقرتان : المجاز والاعتماد، والثقيل الثاني عدد نقراته عشر نقرات : ثمان ونقرتان : المجاز والاعتماد، والرمل ست نقرات. والهزج من ست نقرات. وعدد نقرات الخفائف كنقرات الثقائل، وبينهما الثقل والخفة والإبطاء والسرعة، وهذه الأعداد إنما هي أعمدة الطرائق[124].
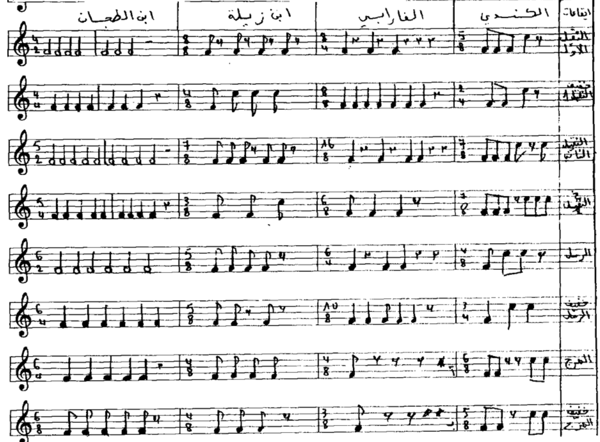
لم يات ابن الطحان بما يفيد في شرح المجاز والاعتدال، وبالرجوع إلى كتاب الفارابي أمكن الوقوف على معنى هذين المصطلحين.

المجاز : هو الانتقال من دور إلى دور بزيادة نقرة في زمان الفاصلة من الدور الأول يشغل بها بعض زمان الفاصلة ويسهل بها المجاز من دور إلى دور[125]. وهو كالمجازات اللحنية - يحتاج إليه خاصة في الأجزاء التي في أوساط الجمل اللحنية. ومثاله في الثقيل الثاني[126] :

16

الاعتماد : نقرات مزيدة تستعمل في آخر دور في اللحن الموسيقي ويعتمد عليها ليسهل قطع الدور في نهاية زمان فاصلته العظمى، وهي - كالاعتمادات اللحنية - يحتاج إليها خاصة في نهايات أزمنة فواصل الأدوار من الجملة اللحنية[127].

مقارنة جداول طرائق الإيقاع بين المنظرين



وقد أثار المؤلف في كتابه مسألة اختلاف إبراهيم بن المهدي وإسحاق الموصلي حول البنية الإيقاعية للثقيل الثاني، فذكر أن إسحاق أنكر على غريمه أن يكون الثقيل الأول ثماني نقرات، وأن يكون الثقيل الثاني عشر نقرات بينما أدوار الأول أقصر من أدوار الثاني، والتلحين فيه أسهل وأقرب، وهو في الثاني أصعب(128).

والموضوع ذاته كان مما أشار إليه الأصبهاني في كتابه وانتصر للموصلي ورأيه فيه، حيث ذكر أن ابراهيم بن المهدي ومن وافقه كانوا يسمون الثقيل الأول وخفيفه : الثقيل الثاني وخفيفه، ويسمون الثقيل الثاني وخفيفه : الثقيل الأول وخفيفه. وقد اطرح ما قالوه الآن وترك ، وأخذ الناس بقول إسحاق(129).

على أن ابن الطحان ذهب مذهبا آخر في مناقشة الخلاف بين المغنيين، فذكر أنهما ماتا ولم يتحدد بينهما في الأمر شيء، فلما وقف على خبرهما وأعمل فكره فيه خلص إلى أن إبراهيم بن المهدي كان مصيبا في قوله، غير أن الموصلي كان أقعد منه بهذا الشأن وأعلم، وأنه إنما قصد أن الثقيل الثاني ـ بامتداد أدواره وسرعة اختلاس نقراته مقارنة مع قصر أدوار الثقيل الأول وبساط عدد نقراته ـ مثله كمثل العقاقير في درجتها الحادة، كما قصد التقريب على مرتاضي الإيقاع والبدء معهم بتعلم ما كان منه سهلا حتى يتيسر الوصول إليه[130].

ويعرج بنا ابن الطحان على موضوع طريف يكاد أن يتفرد به دون غيره، ونريد بذلك ما أسماه «ملح الإيقاعات»، وهي جملة من المصطلحات الموسيقية تدل مفاهيمها على بعض طرق إحداث الإيقاع ووسائل ضبط الوزن، مما يمكن إدراجه ضمن محسنات الأداء الموسيقى الخاصة بضرب الدفوف والطبول[131].

يبلغ عدد «ملح الإيقاعات» في كتاب ابن الطحان ثماثية وأربعين ملحة، اقتصر على ذكر أسمائها دون بيان مدلولاتها الإيقاعية، وهي : الدغدغة، والمبادئ، والإرشاد، والتفصيل، والتوصيل، والإدراج، والحث، والتضعيف، والطي، والتقنيعات، والتشبيعات، والنقصات، والابتداء، والاقتداء، والتهشيم، والخطو، والاختلاسات، والتعثيرات، والتقليب، والمنصرفات، واللفظ، والتكريع، والخمد، والتخطي، والحصر، والحمل، والدمم، والإطلاق، والتسريح، والتخمير، والمسح، والإلمام، والفواصل، والتوطئة، والترتيل، والاشتراك، والاستنابة، والتكرير، والمماثلة، والمخاتلة، والاصطلاح، والتمطق، والترقيص، والتوطية*، والإدارة، والتلميع، والتعبير، والانتقالة.

ويدل تعدد هذه المصطلحات وتنوع مدلولاتها على مدى ما بلغه الضاربون على عهد المؤلف من اقتدار وتفنن في تنويع أساليب الضرب، ومهارة في استخدام آلات النقر، وتصرف في الإيقاعات ونقراتها من لف، وإدارة، وفصل،

ووصل، وطي، وإرسال، وانتقال، وغير ذلك من الوسائل التي تساهم في تنسيق اللحن وزخرفة أجزائه.

وقد اجتهدت في الحصول على مفاهيم هذه الملح بالاعتماد على ما ذكره ابن الطحان في ثنايا كتابه من جهة والرجوع إلى مباحث المنظرين الأوائل ومعاجم مصطلحات الموسيقى العربية من جهة أخرى، فبلغت من ذلك إلى النتائج التالية :

1) بعض هذه المصطلحات مشترك بين الغناء والإيقاع[132]. ويتعلق الأمر بالمخاتلة، والتوطية، والاختلاس، والاشتراك، والاستنابة، والتكرير. ولعل شروح هذه المصطلحات من وجهة الغناء أن تفيدنا في مقاربة مفاهيمها من الوجهة الإيقاعية، وذلك كالآتي :

- **المخاتلة** : أن يراسل الضارب رفيقه في الضرب، والمراسلة هي تناوب الضاربين بعضهم لبعض.

- **الاشتراك** : أن يمزج الضارب إيقاعا بإيقاع، ويعود إلى الأول.

- **التوطية** : ما يوطأ به من إيقاع لصيحة الغناء قبل مجيئها.

- **الاستنابة** : أن يستنيب الضارب الدف عن الغناء أو عن العزف.

- **التكرير** : تكرير الدور الإيقاعي المطرب المستحسن.

- **الاختلاس** : أن يؤخذ الدور الإيقاعي قبل وصوله والفراغ من الأول.

2) بعض ملح الإيقاع عند ابن الطحان هي مما أورده الشيخ ابن سينا ضمن محسنات الأداء المختصة بالإيقاع، ويتعلق الأمر بالآتي :

- **الترتيل** : هو زيادة في زمان النقرات بواسطة إبطاء حركة الإيقاع. ويندرج ضمن وسائل الزيادة في مقادير الأزمنة.

– **التضعيف** : هو زيادة في حشو الدور. ومعناه إدخال نقرات على زمان نقرة من الإيقاع الثقيل كتوابع ومشيعات للنقرة الأصلية، مع الحفاظ على وزنها الأول.

– **الطي** : هو نقصان في أعداد النقرات، وذلك بترك نقرة أو أكثر مع حفظ زمان النقرة الأصلية وإيفائه حقه كاملا حتى لا يختل الإيقاع. ويكون الطي في حشو الدور. وأحسن مواضيعه ما كان من الإيقاع كثير الحركات الخفيفة، وذلك لأن الأصول الخفيفة النقرات هي أشد احتمالا للطي(133).

3) وسوف تتضح مدلولات بعض ملح الإيقاع بالرجوع إلى كتاب «الموسيقى الكبير» للفارابي، ولاسيما عند كلامه عما أسماه «التزيينات والتشبيعات». ونريد هنا : التوصيل، والتفصيل، والتكرير، والإدراج، والحث، واللفظ، والتخمير.

فتحت هذا العنوان أدرج الفارابي نوعين من وسائل تحسين الإيقاعات وتنويعها، وهما ما يكون بزيادة نقرات في الإيقاع من خارج، وما يكون بغير زيادة فيه.

أما ما يكون بغير زيادة فهي :

1 ـ **توصيل المفصل** : هو الوصل بين دورين أو أكثر من أدوار الإيقاعات المفصلة في دور واحد.

2 ـ **تفصيل الموصل** : أن تجعل للإيقاعات الموصلة بزمان واحد فواصل فتنقسم إلى أدوار منفصلة.

3 ـ **التكرير** : هو تكرير الجزء الواحد بعينه مرارا.

وأما ما يكون بزيادة نقرات من خارج فمنها :

4 ـ **الإدراج** : وهو زيادة نقرات تشغل الأزمان الثقيلة والموسعة في الإيقاعات الثقيلة، وهي نقلة تحدث لها السرعة في الإيقاعات.

5 ـ **الحث** : هو استبدال أزمنة النقرات في الأدوار الثقيلة بأزمنة من أنصافها في الإيقاعات الخفيفة حتى يصبح زمان الدور الواحد في إيقاع ثقيل ما بمثابة زمان دورين في الإيقاع المحثوث.

وهكذا يبدو الفرق بين الإدراج والحث في أن الزيادة في الإدراج لا تغير زمان الجملة اللحنية، وأن الزيادة في الحث تصير زمان جملة اللحن أصغر بنسبة النصف(134).

ويضاف إلى هذه الملح مصطلحان آخران هما :

6 ـ **اللفظ** : ويراد به «ما نحكيه عن مهرة المزاولين للموسيقى العملية من العرب معبرا عنه بالألفاظ التي جرت بها عادتهم في العبارة» ويعني ذلك استخدام لفظ (تن) في تقطيع إيقاع الدور، و «ما يشتق منه بالتسكين» (تنْ) وبالتشديد (تنّ) أو بالتحريك (تنَ) تبعا لزمان النقرة في الإيقاع»(135).

وقبل أن نخلص من هذا الفصل نريد الوقوف عند باب عقده ابن الطحان حول أسباب خروج الضارب من الإيقاع (136). وهو يقسم الأسباب إلى نوعين :

– أسباب مرتبطة بقلة الطبع، وهي أردأ العلل، ولا رجاء في إصلاحها.

وأخرى مرتبطة بالعادة، وهذه أقبح من الأولى لأنها تصدر عن غير وعي من صاحبها، فلا عجب أن يقول إسحاق فيه : «من خرج عن الإيقاع ولم يعلم بذلك فيقلع عنه فليس منا».

وقد استعرض المؤلف علل الزيغ عن الإيقاع فصنفها في مجموعتين :

– إحداهما مما يمكن اعتبارها أسبابا إرادية كالاجتهاد عن غير معرفة، ولجوء الضارب إلى السرعة المفرطة أو المهل المتثاقل، وانشغال القلب عن حفظ أزمنة الإيقاع.

- والثانية مما يمكن اعتبارها أسبابا لا إرادية كالسهو، والغلط، والخوف، والسكر.

ولعل أسوأ الأسباب المؤدية إلى الخروج عن الإيقاع إعجاب الضارب بنفسه وافراطه بالثقة في كفاءته، وقلة احتفاله بضبط الميزان، وفساد حسه، وقبح تصوره وقياسه للزمان.

ويصطلح ابن الطحان على مجانبة الإيقاع بمصطلح مبتكر هو «العناد» وهو فراق الوزن، وله وجهان : الأول إلى الإبطاء، فيؤدي إلى فوات الزمان قبل أن يستوفي الضارب كامل نقرات الدور، والثاني إلى السرعة، فيأتي الضارب على سائر نقرات الدور قبل استيفاء الزمان.

والمؤلف لا يفوته التنبيه إلى ارتباط الإيقاع ـ كظاهرة طبيعية ـ بالحياة، ولذلك فهو يقول : «إن مشي الإنسان والحيوان الصامت كله في إيقاع... ولو تأمل أكثر الصنائع لوجدت في إيقاع». كما لا يفوته أن ينوه بأهمية الإيقاع في بناء الآثار الموسيقية حتى عد الضارب الذي يخرج عن الإيقاع موضعا للهزء ومثارا للسخرية، وحتى كان المغني إذا خرج بين يدي بعضهم (وهو يقصد الخلفاء) قال له : اردد الباب خلفك، أو قال ما يقول الملاحون في البحر للنوتي إذا لم يكن مؤهلا لفن الملاحة : ارجع البر[137].

العنصر الثالث : الشعر

ننتقل الآن إلى الشعر باعتباره العنصر الثالث وأحد حدود الغناء المكونة للصوت المغنى، فنجد أن ابن الطحان تحدث عنه في مواضع متعددة من كتابه[138]، وهو يمهد للموضوع، فيوجه الملحن إلى ضرورة العناية بوضع الأشعار فيما يشاكلها من الألحان، مؤكدا أن من أغفل ذلك لم يعتد له بكبير

فضل، ومستشهدا بقول الفيلسوف اليوناني فيدرس : الموسيقار الفاضل يجلب اللحن نحو المعنى، ومتى لم يقدر على ذلك فليس هو بموسيقار كامل.

ويرى ابن الطحان أن سبيل المغني ـ في وضع ألحانه ـ أن يعتمد على كل معنى بما يليق به من الشعر، وأن يراعي في اختيار الأشعار ما يتلاءم مع أشكال الألحان وما تحدثه من انبساط، أو انقباض، أو سكون، أوحركة، فلكل هذه الألحان من الأشعار ما يوافقها : فللشكل الانبساطي أشعار الفخر، وللانقباضي ما حرك البكاء والحزن، وللسكوني ما دعا إلى هدوء النفس وسلامتها، وللحركي ما هاج قلقها وغضبها(139).

ومثلما يعتمد المغني الفاضل أشكال الألحان في اختيار الأشعار فكذلك عليه اعتماد طرائق الإيقاع، فيستعمل في الثقيل الأول أشعار الفخر المثيرة للحماس والحمية، ويستعمل في المزموم الأشعار الكرمية وما فيه شرف الهمة، ويستعمل في المحصور الأشعار المهيجة للتذكر والحنين، وفي المحمول ما حرك الطرب والانبساط، وفي المجنب أشعار المراثي وذكر الفرقة، وفي المنسرح ما رقص النفوس وشوق إلى الغواني ودعا إلى الائتلاف، وفي الممخر أشعار الترهيب وذكر الوعيد والثارات، وفي الوسطي الأشعار الآمرة بمحاسن الأخلاق والحلم وكتمان السر(140).

فإذا اطمأن الملحن إلى الشعر الذي يشاكل ألحانه وطرائق إيقاعه عمد إلى قسمته أقساما متساوية، وإلى اللحن فجزأه أجزاء بعدد أقسام الشعر، فأعطى كل قسمة من الشعر جزءاً من اللحن، وفعل ذلك في سائر أبيات الصوت. فإذا صحت أقسام الصوت وأجزاؤه قوي على معلمه فهمه، وسلم المغني من طعن متنقذ في صناعته وقدح عليه في بضاعته. أما إذا لم يتقن المغني تقسيم غنائه على النحو الذي ذكر فإنه يسمى «مفسود القانون»(141).

قالب الصوت

يوافينا ابن الطحان في مواضع متفرقة من كتابه بما يفيد الباحث في معرفة القالب الذي يحدد البنية الفنية للصوت المغنى، ذاكرا أنه يتفرد ببيان ذلك دون المتقدمين والمتأخرين.

وبالرجوع إلى الباب الثاني والأربعين نستطيع الوقوف على ما يسعفنا في معرفة معالم الصوت وتحديد خطوات بنائه بشكل متناه في الدقة :

يمهد للصوت بالاستهلال، ويراد به التنبيه على الغناء وأنه مقدمته. ويغطي الاستهلال صدر البيت الأول أو المصراع الأول.

وتتحدد معالم الصوت فيأتي على الصور التالية :

1 – **المصرّع** : يكون في الصوت من بيتين، فيلحن صدر البيت الأول في طريقة «النشيد»، ويتلوه عجزه في «البسيط»، ثم صدر البيت الثاني في «النشيد» ثم عجزه في «البسيط».

2 ـ **المبايت** : ما كان في الصوت من أربعة أبيات، أولها وثالثها في طريقة «النشيد»، وثانيها ورابعها في «البسيط».

3 – **المزدوج** : يكون في الصوت من أربعة أبيات، يجري الأول والثاني في «النشيد»، ويجري الثالث والرابع في «البسيط».

4 – **المسهم** : يكون في الصوت من بيت واحد مقسم إلى أجزاء لحنية ثلاثة : أولها «بسيط»، وأوسطها «نشيد»، وثالثها «بسيط».

وقد مثل ابن الطحان لهذا القالب بصوتين أحدهما من غناء معاصره الشريف أبي القاسم الرسي، وهو :

إذا اجتمعت يوما قريش لمفخر فعبد مناف سرها وصميمها

وثاني الصوتين من غنائه، وهو :

ومهزوزة هز القضيب إذا مشت تثنت على دل وحسن قوام

5 - **المعكوس** : يكون في الصوت من بيت واحد، في أوله «عمل» إلى آخر المصراع الأول ثم ينشد الصراع الثاني إلى آخره ومنصرفه في «نشيد» حتى تنقضي فاصلته فيه.

أما من وجهة الإيقاع فهذا الصوت يبتدئ في الثقيل الثاني المحمول، وينصرف في المزموم. وقد مثل المؤلف لهذا القالب بصوت من ابتداعه وهو :

حلفت لها بما نحرت قريش يمينا والسوانح يوم جمع

هذه قوالب لأصوات أقيمت بنياتها على أشعار من بيت إلى أربعة أبيات.

ويبدو أنها هي التي كانت متداولة على عهد المؤلف. أما القدماء فكان مذهبهم أن يغنوا من ال «النشد» ما يكون من عشرة أبيات وأقل وأكثر، وكل هذه الأشعار الطوال خالية من المحاسن قليلة النغم، وتقسيم الشعر فيها واحد لا يتغير فهو لا يطرب ولا يشجي.

وهناك أصوات تقوم بنياتها على «استهلال فبسيط»، أو على «بسيط فاستهلال»، ثم يعود المغني في آخر فاصلته إلى ما ابتدأ به إن كان استهلالا أو بسيطا[142].

هذه هي العناصر الأساسية التي ينبني عليها «الصوت». ونستطيع أن نضيف إليها عنصرا آخر هو ما أسماه ابن الطحان «الصيحة».

والصيحة عبارة عن فقرة غنائية يجنح فيها المغني إلى الغناء في طبقة صوتية حادة تحسينا منه للصوت[143]. ويختلف موقعها من الصوت فتأتي أحيانا

في مبتدئه وأحيانا في وسطه، وهي من المواضع الشديدة فيه، لذلك وجب أن يأخذ المغني أهبته لإنشادها فيتنفس قبل بلوغها[144].

وقد تواتر ذكر هذه العناصر في كتاب الأغاني للأصبهاني فيما رواه مؤلفه عن «أصحاب العمل» أو نقله من كتب الأوائل. من ذلك أن إسحاق الموصلي لحن صوتين غنى فيهما استهلالا وبسيطا، وصاح، وسجح[145]، وأنه كان أكثر ما يبتدئ صوته فيصيح فيه... حتى لقبه المغنون بالملسوع[146]، ثم لا يزال ينزل على تدريج حتى يقطعه على سجحة[147]، وهي النغمة الثقيلة التي تختم بها صيحة الصوت.

وسوف يتأكد استخدام بعض مصطلحات النشد التي وردت في كتاب ابن الطحان من خلال ما كتبه التيفاشي (ت. 651 هـ). ومن أجل مقاربة هذه المصطلحات نورد ما ذكر في الباب الحادي عشر من كتابه[148] إذ يقول : طريقة النشيد، وهو المعروف عند أهل الأندلس بالاستهلال والعمل : يبدأونه بنغمات ثقيلة شيئا بعد شيء، ثم يخرجون عنها إلى نغمات خفيفة تحصل بين الحالين، فتثير من الطرب ما يرتاح له.

ويستفاد من هذا الكلام أن «النشيد» يتكون من حركتين متتاليتين - الأولى بطيئة ثقيلة تعرف بالاستهلال - والثانية مهزوزة متوسطة الحركة بين حالي البطء والسرعة تعرف بالعمل الذي تثير حركته الطرب والإحساس بالراحة.

ويقدم التيفاشي نسقين لصوتين فيذكر أن الاستهلال والعمل قد يتوزعان أبيات القطعة الواحدة «فيكون بيت منها استهلالا وبيت عملا»، وقد يتوزعان البيت الواحد «فيكون نصفه استهلالا ونصفه عملا»[149].

أما مصطلح «البسيط» فسيرد ذكره عند المقري بما يفيد أنه حركة متوسطة السرعة تأتي بعد افتتاح الغناء بالنشيد وقبل ختمه بالمحركات والأهزاج تبعا لمراسم زرياب[150].

ولمقاربة قوالب الصوت المذكورة آنفا نفترض صوتا على صورة "المصرع"، فسنجد أنه يسير وفق النسق التالي :

- صدر البيت الأول : استهلال اللحن على حركة بطيئة موسعة ينتقل بعدها إلى حركة مهزوزة متوسطة السرعة.

- عجز البيت الأول : مواصلة اللحن على حركة متوسطة السرعة، ثم ختمه على حركة حثيثة.

ويعاد البيت الثاني على نسق البيت الأول وعبر نفس الحركات المذكورة.

ونختم هذا الفصل بالإشارة إلى أن ابن الطحان عرض لقضية نقدية تتمثل في أن «من المتحققين بمعرفة الغناء من يسترذل «الصوت» إذا كان قليل الصنعة، قصير الأدوار والشذوذ والنغمة، ويعجبه ضده مما يكثر نغمه وتطول أدواره فيكثر شذوذه»[151].

ويعني ذلك أن «الصوت» مهما روعي في تأليفه احترام الصيغ والقوالب الفنية المتعارفة فإنه ليس حتما أن يكون عملا مؤهلا لاستحسان السامعين، ذلك أنه «كلما علت معرفة الإنسان بالغناء قل طربه لقلة ما يعجبه واطلاعه على الخلل والزلل والنقص والتبديل، ولأن العالم بالغناء لا يعجبه إلا حسن التأليف، وجودة النظام، وفصاحة الكلام، وحلاوة موقع الحلوق، ووثاقة الصوت، وإحكام الفواصل، وحدة المقاطع، والتوقية لكل ما يقال، والسلامة من الخروج والنفار»[152].

على أن ابن الطحان لا يفوته أن يناقش هذه الإشكالية، فيذهب - في البدء - إلى تصويب رأي أولئك العارفين بالغناء، ثم يعود لينبه إلى أمر طالما أغفلوه، وهو أن في «الصوت» أشياء ظاهرة يسهل على السامع إدراكها، وهي الشذرة[153]، واللين والخفة والثقل والحلاوة الفجاجة، والحرارة والبرودة، وأشياء أخرى تجري في تضاعيف العمل الموسيقي، ويعسر إدراكها إلا على من مارس التلحين في

مختلف قوالبه، وهي جودة التأليف وحسن الوضع، ومعرفة معاني الألحان، فإن كثيرا منها لا معنى له، ومنها ما له معنى كالأشعار[154].

ولا ريب أن ابن الطحان في مناقشته هذه يكشف عن الموسيقي الذي صقلته تجربة التلحين، فألم بأدواته وخبر صنوفه وطرائقه.

ومن مقومات «الصوت» اللحنية عند ابن الطحان ختمه على «البساط»، ولبيان ذلك يقول : «ولكل وتر من أوتار العود خمس نغمات إحداهن مطلقة، وأربع نغمات لأربع أصابع، فأيتهن بني عليها «الصوت» أو كانت مقطع أجزائه ينسب إليها «الصوت» وكانت «بساطه». فالبسط من كل وتر في كل وتر خمسة على عدد النغم التي ذكرناها آنفا.

وقد يكون مبنى* الصوت في وتر ومقطعه في غيره، فحيثما انتهى مقطع أجزائه فهو بساطه[155].

هكذا نخلص إلى أن "البساط" هو ما يقابل المصطلح الموسيقي "قرار اللحن" «TONIQUE» وهو مما أطلق عليه ابن الطحان أيضا «طبقة الألحان».

ويبدو أنه كان من تقاليد الغناء في المحفل الفني أن يلتزم المغني بإنشاد أصوات متتالية تقوم على قرار نغمي واحد، وفي ذلك يقول ابن الطحان فإذا غنيت في بساط صوتا فلا تخرجن منه حتى توالي فيه ثلاثة أصوات[156].

وواضح أن القصد من ذلك تحقيق نوع من الإشباع النغمي لدى السامع، فإذا قصرت الرواية بالمغني وأعوزته الأصوات ذات البساط الواحد، فليتحر عند التحول إلى بساط آخر أن يكون قريبا من جنس البساط الأول، وليتحاش الانتقال إلى جنس بعيد ليستوي الغناء والضرب في الاستماع ولا ينبو عن الأسماع، وليس عليه من حرج إذا اختلف الإيقاع من صوت لآخر.

أما إذا اضطر المغني إلى الانتقال إلى جنس بعيد فليتشاغل فيما بين البساطين بعمل خارج عن الغناء كأن يصلح وترا، أو ينخرط في حديث، أو يشرب قدح ماء حتى يكون كأنه يبتدئ الغناء لأول وهلة.

5 ـ محور الصوت والحلوق

يندرج تحت هذا المحور ما ورد في كتاب ابن الطحان من معلومات تتصل بموضوع الغناء، وهو موضوع يحتل من الكتاب حيزا كبيرا يتوزعه ما لا يقل عن عشرين بابا يوجد جلها ضمن المقالة الأولى الخاصة بقضايا الصناعة العلمية المنطقية، فيما ينوب النادر منها المقالة الثانية الخاصة بقضايا الصناعة العملية.

وسوف نعرض في هذا الفصل لجوانب تتعلق بالغناء باعتبار أنه الوسيلة المجسدة للصوت، ثم ننتقل إلى بيان ما يحسنه من وسائل التحلية، لنخرج ـ بعد ذلك ـ الى ذكر الحلوق البشرية من حيث أنها الأداة العملية التي بواسطتها يتم أداء الآثار الموسيقية الغنائية.

الغناء

يراد بالغناء ـ عادة ـ الأداء الصوتي للمقطوعة الشعرية الملحنة، وهو مصطلح يقابل «العزف» الذي يعني أداء الآثار الموسيقية بواسطة الآلات الموسيقية الصناعية، على أن ابن الطحان في استعراضه لأسماء «ملح الغناء» ذكر جملة من المصطلحات تتجاوز مدلولاتها معنى الأداء الصوتي إلى ما يعني تأليف ألحان الأصوات، كالابتداع، والاختراع، والاتباع، والانتزاع، أو ما يفيد استخدام الآلة الموسيقية كالاستنابة التي تفيد استنابة الأوتار عن الحلق في مواضع معينة من المقطوعة الغنائية.

ومن هنا نجد أن ابن الطحان لم يشذ عن منظري الموسيقى العربية القدماء عندما أطلقوا لفظ «الغناء» على الموسيقى بفرعيها النظري والعملي. وقد رأينا كيف أنه تحدث عن «حدود الغناء»، وهي : تأليف اللحن، وقسمة الشعر والإيقاع، واستشهد بقول إسحاق الموصلي : من كملت له حدود الغناء فهو مغن، ومن لم يعرف جميعها كان ناقصا عاجزا[157].

ومن هنا أيضا نجد ابن الطحان قد سلك مسلك سابقيه في إطلاق لفظ «المغني» على الموسيقي الذي يجمع إلى الانشاد الصوتي القدرة على التلحين والعزف معا، وقد أكد هذا التوجه عندما تحدث عما يمتحن به من يدعي علم الغناء[158].

وقد عني المؤلف بذكر أسماء من مارس الغناء من الرجال والنساء بدءاً بالعهد الجاهلي وانتهاء بزمانه، ويمكن تصنيف هؤلاء في خمس مجموعات هي :

1) أول من غنى في الجاهلية من الرجال والنساء. ويعتبر كتاب ابن الطحان في هذا المجال متميزا بالمقارنة مع كثير من «كتب الأغاني وكتب التاريخ والأدب التي كانت تكتفي بجمل قصيرة عابرة تتكرر فيها جميعا من غير أن يضيف جديدا»[159]، كما يعتبر المؤلف «الوحيد الذي أفرد بابا خاصا بقيان الجاهلية»[160]. وهو أمر وفر على كثير من الباحثين المعاصرين عناء البحث عن أسماء هؤلاء.

وقد ساق ابن الطحان ثلاثة أصوات مما تغنى به قيان الجاهلية أولها من الأصوات المائة المختارة، وهو من شعر أبي قرعة الكناني وغناء جرادتي عبد الله بن جدعان، ومطلعه :

يا أم عثمان تولينا قد ينفع النائل الضعيف[161]

أما الصوتان الآخران فهما ـ تباعا ـ من شعر الأعشى، والشاعر المخضرم حسان بن ثابت.

2) أول من غنى في الإسلام من الرجال والنساء والمخانيث[162]. فقد عرض المؤلف لذكر هؤلاء، وفيهم طويس، ونشيط، وسائب خاثر، وابن أبي السمح، وابن سريج، والغريض، ومعبد، وابن عائشة، والهذليان، وابن طنبورة، وبديح، ونافع، وكرام[163] بن معبد، وابن أبي عتيق.

ومعلوم أن أكثر هؤلاء قد امتد بهم العمر إلى عهد بني أمية، وإن كان ابن الطحان قد قصد المغنين في صدر الإسلام، وينطبق الأمر نفسه على من ذكر من النساء المغنيات كغرة الميلاء، وشهيلة مولات العبلات، وسلامة القس، وحبابة جارية الخليفة الأموي اليزيد بن عبد الملك وغيرهن ممن عاصرن الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، مثلما ينطبق على المخانيث، كهيت الذي عاش على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ونومة الضحى، وبرد الفؤاد، وفند، وأبي زيد.

3) مشاهير فئتي المغنين والمغنيات في العهدين الأموي والعباسي، ومماليك الفئتين في الدولة العباسية[164].

وقد بلغ عدد من ذكرهم في العهد الأموي ثلاثة عشر مغنيا أكثرهم شهرة يونس الكاتب، وعمر الوادي، وأحمد النصبي، وثمان عشرة مغنية أبعدهن شهرة دنانير. أما مغنو العصر العباسي فبلغ عدد من ذكر منهم ثمانية وأربعين صنفهم في أربع مجموعات متتالية :

– **الأولى** : تتكون من أحد عشر مغنيا فيهم سياط، وزند الأنصاري، وعبادل، ومحمد نعجة.

– **الثانية** : قوامها عشرون مغنيا فيهم حكم الوادي، وابن جامع، وابنه هشام، وإبراهيم الموصلي، وابنه إسحاق، وفليح[165] ومنصور ضارب زلزل[166] وأبو صدقة.

- **الثالثة** : ثمانية مغنين أشهرهم علوية، ومخارق، وعمرو بن بانة الحفصي.

- **الرابعة** : تسعة مغنين هم : أبو طومار، ومحمد بن الهيثم، ومحمد بن عمران، وأبو شيخ، وخالد المكي، والبندق وأخضر العين، والباهلي، وابن العجوز. ولا شهرة لهؤلاء، ولا ذكر لهم في كتاب الأغاني للأصبهاني، ولعلهم من متأخري المغنين الذين عاشوا في فترة ضعف الدولة العباسية.

وأما المغنيات في العصر العباسي فبلغ عددهن ستة عشر أشهرهن : بزل جارية ابن طاهر، وفريدة (الصغرى)، والباقيات مغمورات الذكر.

وأما المماليك فهم من الرجال تسعة عشر، ومن النساء مثل ذلك، وقليل منهم من أدرك الشهرة.

وهنا أيضا تتجلى أهمية كتاب ابن الطحان في احتوائه على أسماء ثلة من المغنين والمغنيات ممن غفل عن ذكرهم الأصبهاني أو ممن ظهروا على الساحة الفنية بعد زمانه.

4) أسماء المغنين والمغنيات في العهد الإخشيدي بمصر. ونحسب أن ابن الطحان تفرد من بين مؤرخي زمانه بذكر أسماء من مارس الغناء في مصر على هذا العهد[167].

5) المغنون والمغنيات والمماليك المغنون الذين عاصروا ابن الطحان في مصر وفي بلاد الشام. ويعتبر المؤلف في هذا الصدد مرجعا أساسيا يمكن اعتماده في التعرف على أسماء هؤلاء، بل وحتى في معرفة أخبار كثير منهم ممن عايشهم بنفسه أو سمع عنهم. ويمكن تصنيفهم كالآتي :

أ ـ المغنون في مصر : ذكر المؤلف أربعا وخمسين مغنيا من بينهم والده أبو محمد، ويحفل الكتاب بأخبار كثير منهم كابن الحويلا، والشريف الرسي، وخمار بن نحرير، وابن الشامية[168].

ب ـ المغنيات في مصر : ذكر منهن سبعة وخمسين، من بينهن تميمة، وسريرة، وسرى الراتقيات، وغنيمة الرياحية، ونهار، وشكلة المعتصمية، وهن جميعا ممن كان أبو القاسم الرسي يعتمدهن في الغناء، ومنهن أيضا الأخوات الثلاث، السوداء، وظرف، وسريرة الوزيريات، وعدة الأفطسية، وقريبتها قصص، وود الرسية، وقريبتها ملك، وابنة نحرير المغني، والبيضاء زوجة الحويلا[169].

ج ـ المغنون الشاميون : كانت البلاد السورية من الأقاليم التابعة للخلافة العباسية، وقد عهد خلفاء هذه الدولة للإخشيديين حمايتها في فترة حكمهم ببلاد مصر، وعندما قويت شوكة الفاطميين بمصر استطاعوا انتزاع هذه البلاد في بحر عام 360هـ/969م، وأن يهزموا بها القرامطة.

وقد استحكمت سطوة الفاطميين في الشام، وتمت الخطبة في دمشق للخليفة العزيز، وخفقت رايته عليها، وعلى امتداد زهاء سبعة عقود دانت الشام للفاطميين، ولم يدب إليها الضعف والوهن إلا بعد عام 1043/435 أيام حكم المستنصر.

وقد عايش ابن الطحان فترة نفوذ الفاطميين في الشام، ولعله أن يكون قد زارها واتصل ببعض المغنين فيها، ويرجح هذا الاحتمال عنايته بأخبار المغني أبي الحسن بن الشامية الذي كان من ندماء أمير حمص وأعمالها مضي الدولة نصر الله بن بزال[170] من قبل الخليفة الحاكم.

ومن هذه الأخبار ما يتصل بذكر مغنية شامية تدعى الأصبهانية، وهي جارية كانت للأمير لاكي في الشام، ثم أهداها لحاكم حمص مضي الدولة[171].

ومن هذه الأخبار أيضا ما رواه بخصوص تحيله في سرقة صوت لأبي الحسن بن الشامية وزعمه أمام ابن أيوب في داره أنه سمعه من والده بطرابلس (الشام) مما أحرج ابن الشامية وأربكه في حضرة أمير حمص[172].

ونعود إلى المغنين الشاميين فنجد أنه ذكر منهم أربعا وثلاثين[173]، يضاف إليهم مغن اسمه محسن كان غلاما لمنصور الكحوري بدمشق، وكان إذا غنى صنع بوجهه أجناسا قبيحة[174].

أما المغنيات فقد ذكر منهن ثلاثين من بينهن الاصبهانية جارية حاكم حمص[175].

وقد وردت في ثنايا الكتاب أسماء لمغنيين ومغنيات آخرين لم ينسبهم إلى عصر ولا إلى بلد، ومن هؤلاء :

- ابن الفارسي الكبير الذي كان من عيوبه عند الغناء أنه يضرب الناس بعوده، وربما انخسف وجه عوده من شدة ضربه بغير حلاوة ولا إصابة[176].

- النصراني القضيبي الذي كان يجالس المغني المصري أبا الفتح الحويلا[177].

- الزفان أبو الحسين بن وليد الذي غنى في حضرة الخليفة الظاهر صوتا فخرج في مقطعه فضحك الحاضرون[178].

- مغنية تدعى ألوف[179]، والمغني أبو طاهر الربابي الذي غنى صوتا كدر على مضيفه[180]، ولعله أن يكون هو نفسه «ابن طاهر» الذي جاء ذكره ضمن مغنيي الدولة الفاطمية[181]، والمغنية النصرانية «حلم»، وهي صبية كانت تلميذة لخمار بن نحرير[182]، والمغني أخو سعيد الأبرص الذي وصفه ابن الطحان بالمغني المعروف وساق ذكره ضمن من هجي من مغنيي زمانه[183]، وابن النديم الزامر[184]، وابنة العصارة، وهي مغنية كانت موضع هجاء من طرف شاعر محدث[185]، والبوركان ، وقد قال عنه لم أسمع من يجنس طرائق الإيقاع الفارسية مثله[186].

وقد عرض ابن الطحان لذكر أسماء من غنى من خلفاء بني أمية وبني العباس وأولادهم وبناتهم. وهو هنا يلتقي مع الأصبهاني فيأتي بأسماء ثلاثة من خلفاء بني أمية هم يزيد بن عبد الملك، والوليد بن اليزيد، ومروان بن الحكم، فيما يذكر الأصبهاني عمر بن عبد العزيز، والوليد بن يزيد، كما يأتي بأسماء عشرة من خلفاء بني العباس فيلتقي مع الأصبهاني في ثلاثة خلفاء هم الواثق والمعتز بالله، والمعتضد، فيما ينفرد بذكر ستة آخرين هم المهدي، والرشيد، والأمين والمأمون، والمعتصم، والمتوكل، ويضيف إليهم إبراهيم بن المهدي معتبرا إياه من الخلفاء، مقابل انفراد الأصبهاني بذكر المستنصر والمعتمد[187].

على أن عمل الأصبهاني يبقى متميزا باحتوائه مطالع الأصوات المنسوبة لهؤلاء وأسماء ناظميها وأجناس طرائق غنائها.

وينقل ابن الطحان إلى عقد بابين في أسماء من غنى من أولاد الخلفاء وبناتهم[188]، غير أن المخطوط لا يفيدنا في معرفة أسماء هؤلاء لوجود بياض في الصفحة[189] بينما توافينا الصفحة الموالية[190] بأسماء البنات، وهن : علية بنت المهدي، وحمدة بنت الرشيد، وأم عبد الله بنت عيسى بن علي، ولبلى بنت علي بن المهدي، وفاطمة بنت عبد الله بن موسى.

ويختم ابن الطحان لوائح أسماء المغنين بذكر من غنى من الوزراء والأمراء وأولادهم، وهؤلاء هم : الفضل بن الربيع، وزكرياء بن معاذ، وأبو دلف العجلي، ومحمد بن جهم الموصلي ، وداود بن العباس ، وموسى بن ربيع ، ومحمد بن الهيثم، وابن الخال، وعبد الله بن طاهر، وهارون بن الحسن بن سهل، وموسى بن صالح، ومحمد بن جميل، وإبراهيم بن إسحاق[191].

وسائل تحلية الأداء

يعتبر الأداء من العناصر الأساسية التي تعتمد في تقييم الآثار الموسيقية سواء منها التي تؤدى بالحلوق البشرية أو بواسطة الآلات الصناعية.

وعلى امتداد مراحل التطور الذي حققته الممارسة العملية للموسيقى فقد عرف هذا الفن نشوء أساليب متنوعة وظيفتها تحلية الأداء وتحسين وسائله.

ولقد عني منظرو الموسيقى العربية منذ عهود مبكرة بالنظر في الأساليب المساعدة على تحسين الأداء بنوعيه وخصوها بمباحث مستفيضة باعتبار أنها مطية ركبها الممارسون لتحقيق الغايات المقصودة بالألحان من لذة المسموع، أو معونة على تغيير الانفعالات النفسية، أو تخييل المعاني في الأقاويل الملحنة، أو عون على جودة الفهم لما تدل عليه تلك الأقاويل.

ومن هؤلاء المنظرين أبو نصر الفارابي الذي اعتبر هيئة أداء الألحان أحد ركني الصناعة الموسيقية العملية إلى جانب هيئة صياغة الألحان، وقسم الأداء إلى ما يختص بالأنغام الحادثة بواسطة الآلات - وهوما أسماه الكمالات العشر أو الملاءمات العشر - وما يختص بالأنغام الحادثة بتصويت الحلوق الإنسانية(192)، مضيفا أن الألحان لا تستطيع تتميم المقصود بالأقاويل الشعرية دون أن تقترن بها حالات للنغم أخر تصير بها الألحان أكمل وأفضل.

ومن هؤلاء المنظرين أيضا ابن سينا الذي أسمى تلك الوسائل «محاسن اللحن» أو «التحسيني» أو «الزيادات الفاضلة»(193).

ولهذه الوسائل كلها وظائف معينة بواسطتها تتحقق تحلية الجملة الموسيقية، وإضفاء مزيد من الغنج والرقة والرشاقة عليها.

أما ابن الطحان فهو يطالعنا في كتابه بمباحث عرض فيها لبيان ما أسماه «ملح الغناء»، وهي جملة من الأساليب الفنية بلغ تعدادها زهاء ثمانين عرض

لذكرها وبيان معانيها في الباب السادس والعشرين[194]، ثم عاد في مواقع أخرى من كتابه ليخص بعضها بمزيد من الشرح[195].

ويدل تراكم المصطلحات الفنية الدالة على أساليب الأداء الصوتي على مدى تطور الممارسة العملية لفن الغناء في مصر والشام على عهد الفاطميين منذ مطالع القرن الخامس هـ/الحادي عشر م، وذلك في موازاة ما عرفته حركة التنظير الموسيقي من تطور وازدهار على يد ابن سينا وابن زيلة في هذه الفترة، وعلى يد الفارابي قبلهما.

وفعلا فقد ألمح ابن الطحان إلى أن المحدثين تفننوا في ابتكار محاسن الأداء بما أدخلوا عليه من أنماط التشذيب، بينما الغناء القديم وإن كان محكما وثيقا صحيحا ليس فيه من هذه المحاسن التي نسمعها في زماننا شيء[196].

ولاغرو، فقد احتفى أكثر من مؤرخ بما أظهر خلفاء الدولة الفاطمية من عناية بالموسيقى والغناء، وخاصة في فترة ازدهار سلطانهم حتى عجت قصورهم بأمهر المغنين وأقدرهم على الإجادة وأوسعهم حفظا.

وعلى النقيض مما فعله المؤلف عند ذكر «ملح الإيقاعات» حيث اقتصر على سرد أسمائها، فإنه بخصوص «ملح الغناء» يذكر أسماءها ويشفع هذه الأسماء بما يدل على معانيها.

ومن استقراء هذه الملح يمكننا استخلاص الملاحظات التالية :

1) بعض المصطلحات مشترك بين الغناء و الإيقاع. وهذه ملاحظة سبقت الإشارة إليها، ونعني هنا : الاختلاس، والحصر، والتوطئة، والاشتراك، والاستنابة، والتكرير، والمماثلة، والمخاتلة.

2) يلتقي ابن الطحان مع الفارابي وابن سينا في ثلاث ملح أوردها ضمن ما يعتبر من محسنات الأداء الحادثة بالحلوق البشرية، وهذه هي : التفخيم،

والإبدال، والنبرة غير أن ابن الطحان يطلق على هذه الأخيرة اسمها الآخر، وهو الهمزة.

3) يلتقي مع الفارابي في ملحتين هما : الهزة، والترجيح، ومع ابن سينا وابن زيلة في ملحة الترعيد.

4) ينفرد بذكر ما يفوق سبعين ملحة تنصرف منها حوالي ستين إلى ما يدل على حالات الإحساس باللذة ويضفي على اللحن رونقا وبهاء، فيما يتوزع العدد الباقي بين ما يحرك الانفعالات النفسية كالبكاء، والنهدات، والاستكانة، وبين ما يرتبط بالأقاويل الشعرية من حيث إيقاع التخيلات في النفس وإكسابها جودة الفهم.

وفضلا عما تشكله هذه الملح من نماذج مكتملة لما بلغه فن الغناء العربي من جودة وإتقان في القرن الخامس هـ، فإنها - من جهة ثانية - تنبئ عن انبثاق أساليب للأداء الصوتي متناهية في الدقة لا تتدنى عن المستوى الذي بلغه فن الغناء الأوبرالي في عصر ازدهاره، وللتدليل على ذلك أسوق المثالين التاليين :

1) **الاختلاس** : معناه دقيق خفي لا يكاد الوصف ينبئ عنه دون اللجوء إلى الممارسة العملية، وتتعدد أوجه الاختلاس، على أنها جميعا تتميز بانطلاق الغناء متأخرا عن موضعه، حتى إذا مر زمانه أو خيف فواته تدخل المغني بصوته فأدرك منه بعضه، أو استدركه كله في آخر الوقت وقبل انقضاء زمانه، فكأنه في سباق مع نهاية الجملة الموسيقية[197].

2) **تقدير الأنفاس** : نبه المؤلف في البدء إلى أن العادة الغالبة أن يكون التنفس في الجملة الموسيقية عند مقاطع أجزائها أو تقطيعات فواصلها، غير أنه قد يأتي - على ندرة - في غير هذه المواقع شريطة ألا تكون نغماتها متصلة، فإذا

طالت الفقرة الموسيقية واتصلت نغمها تعين على المغني أن يأخذ الأهبة حتى لا يتقهقر صوته أو ينبتر أو يضطرب.

وأجود التنفس ما كان خفيفا عند مقاطع أجزاء الصوت وفواصله، بحيث لا يحس به السامع، فإذا أحس به كان مستقبحا مستهجنا.

وأجود النفس الطويل ما كان في المواقع الصعبة الطويلة وفي إعلاء النغمة وصيحة الصوت وتجنيبته[198].

وما زال تقدير الأنفاس عمدة المغنين حتى أصبح معتقدا أن الغناء الجيد هو أن يعرف المغني كيف يتنفس.

وفي وسع الناظر في ملح الغناء أن يسجل وجها آخر من وجوه تطور الغناء العربي، وذلك من خلال الوقوف على ما ابتكره المغنون من أساليب للأداء، لعل أكثرها إثارة للعجب تلك التي تستخدم فما يدل على اشتراك أكثر من مغن واحد في أداء «الصوت» ـ، وهو ما يصطلح على تسميته بالغناء الجماعي.

والواقع أن الغناء الجماعي كان ساري التداول بين المغنين منذ العهد الأموي، يدل على ذلك ما ذكره الأصبهاني في كتابه، فقد روى أنه اجتمع في مجلس جميلة مولاة بني سليم ـ وكانت أصلا من أصول الغناء ـ زمرة من المغنين والمغنيات، فسألتهم أن يغنوا مثاني ومثالث، فغناها ـ في البدء ـ نافع وبديح، فقالت : هواكما والله واحد، وغناؤكما واحد، ثم غناها الهذليون الثلاثة فقالت : ما رأيت شيئا أشبه من اتفاق أرواحكم[199]، ثم غناها برد الفؤاد، ونومة الضحى. ولما كان اليوم الثاني عادت جميلة إلى مجلسها، فغنى فند، ورحمة، وهبة الله، ثم غنت حبابة وسلامة معا، ثم عقيلة والشماسية. فلم يسمع شيء أحسن من ابتدائها بالأمس وختامها في اليوم الثاني[200].

غير أن كلام الأصبهاني هذا يوحي بما يدل على أن هؤلاء المغنين كانوا يؤدون «الصوت» مثاني أو مثالث على طبقة واحدة وفي مساوقة صوتية تامة حتى لكأن المغنين مغن واحد، ومن ثم جاء غناؤهم ـ على حد تعبير جميلة ـ واحدا، كما لم يأت في كلام الأصبهاني ما يؤشر لتنوع أساليب الغناء. وليس الأمر كذلك عند ابن الطحان الذي ينبئ كلامه بوجود أنماط شتى للغناء الجماعي، تتعدد مدلولاتها بتعدد أسمائها، وتباين هيئات أدائها ما بين حوار، وتناوب، ومساوقة، وتعارض...

وقد أحصيت ملح الغناء الدالة على الغناء بأكثر من صوت واحد فبلغت عشرة هي المراسلة، والمباينة، والمماثلة، والإضعاف، والمخاتلة، والمناضلة، والمداولة، والاتفاق، والاستئناف، والمبايتة.

وفيما يلي بيان هذه الملح العشر :

1) **المراسلة** : أن ينخرط مغنيان في غناء صوت واحد، فيجتهد كل واحد منهما في أن يبز صاحبه و هو مستملح[201]. وفي القاموس : المراسل في الغناء هو المتالي، والمراسلة : تراسل المغنين بعضهم لبعض[202].

2) **المباينة** : أن يشترك مغنيان في إنشاد صوت واحد، فيتناوبا على الغناء بحيث يغني الأول بيتا، ثم يتلوه الثاني فيغني بيتا آخر. وهكذا إلى نهاية الصوت، والمغنيان معا خلال ذلك يجتهدان في إظهار ما بلغاه في الصناعة من فضل وإحسان[203].

3) **المماثلة** : أن يشترك مغنيان في إنشاد صوت واحد، فيتولى الأول صدر البيت، والثاني عجزه.

وربما تراسل الغنيان بحيث يتجاذبان الفقرة اللحنية فيأخذ الأول جزء منها فإذا استوفاه شرع الآخر في الجزء الثاني.

وقد يضعف أحدهما على الآخر في المواضع اللينة الغليظة من الصوت[204].

4) **الإضعاف** : أن يشترك في أداء صوت واحد مغنيان حلقاهما متباينان : هذا غليظ (Bass)، والآخر حاد عال (Ténor). أما الأول فيغني الصوت في طبقته الغليظة، وأما الثاني فيصاحب شريكه بحيث يغني ذات اللحن على ذات المقام، ولكن في طبقة حلقية حادة، فيكون بين الطبقتين بعد الثامنة (Octave) [205].

5) **المخاتلة** : أن ينخرط مغنيان في أداء صوت ما. أما أولهما فلا ينقطع عن الإنشاد إلى أن يبلغ الصوت نهايته، وأما الثاني فيراسل رفيقه بصوته، غير أنه ينشد مقطعا، وينقطع بعده، ثم ينشد، ثم ينقطع، محدثا بذلك نوعا من الدعم والمساندة لرفيقه[206].

6) **المناضلة** : أن يشترك مغنيان في أداء صوت ما، فينشدا مقاطعه على سبيل التناوب، وهما خلال حوارهما يتجاودان ليبين فضل كل منهما على صاحبه[207].

7) **المداولة** : أن يكون المغني متفقا مع رسيله، فيخرج عنه[208].

8) **الاتفاق** : أن يتفق المغني مع غيره بالأزمان[209].

9) **الاستئناف** : أن ينشد المغني بيتا من الصوت، فإذا فرغ منه التحق به مغن آخر فغنى معه باقي أبيات الصوت[210].

10) **المباينة** : هي مثل المماثلة، اشتراك مغنيين في إنشاد صوت بحيث يغني الأول المصراع الأول من البيت، فيعطف الآخر بإنشاد المصراع الثاني[211].

الحلوق البشرية

طبقات الصوت :

يصنف ابن الطحان الحلوق البشرية في ثلاث مراتب هي :

1 – ماهو قادر على طرق الطبقات الشديدة الحادة، دون أن يلقى فيها انبهارا، أو تعبا، أو انقطاعا، أو تصيبه فيها بحة.

2 – ما هو قادر على طرق الطبقات اللينة الغليظة، دون أن يصيبه خفوت فيخفى على السامعين. وصاحب هذه المرتبة إذا غنى في الطبقة اللينة ظهرت نغمه، وحسن موقعه، واكتسب حلاوة، وتمكن من أنفاسه، وأطرب سامعيه.

3 – ما يتدرج بين الشدة واللين إلى حد يكون فيه صاحبه متمكنا في غنائه وتصرفه، وهذا التدريج لا ينحصر فيعرف ويعرف جوهره[212].

وسبيل اختبار الحلوق لمعرفة جوهر طبقاتها ـ عند المؤلف ـ أن يؤمر المغني الممتحن بالتنقل في عدة طبقات من الشدة إلى اللين. ويتم ذلك بالتدرج إلى الصعود آنا والنزول آنا، مع التأمل في تضاعيف هذه الأجوال، فإذا ظهر جوهر صوته في طبقة ما أقر عليها ومنع من الانتقال إلى غيرها[213].

ولرعاية الحلوق والحفاظ عليها ينبغي أن تلازم طبقاتها، فإن ذلك «لا يكلف المغني ما لا يطيق، ولا يقصر به عما يطيق»[214].

وقد اجتهد المؤلف في بيان المواقع التي تلائم الحلوق وتساعد على تحسينها ـ وهو يلامس موضوع «علم الأصوات» l'acoustique الذي يبحث في الظواهر الصوتية والتموجات الهوائية، وبذلك يحقق ـ من بين منظري الموسيقى العربية ـ سبقا إلى الخوض في هذا المجال، وقد حدد بعض المواقع وأثرها في تحسين الحلوق وصقلها[215].

وفي مقابل ذلك يشير المؤلف إلى ما يضر الحلوق وينقص منها ويتعبها ويذهب حسنها ويغطي ملحها : كما يبين ما للأزمنة واختلاف الفصول من تأثير على الحلوق[216]، فينصح بتجنب الغناء في أوقات معلومة[217].

كما يشير على العيوب التي تنتاب الحلوق البشرية، فيستعرض عوارضها ودواعيها ومضاعفاتها وسبل الخلاص منها مبينا عن خبرة واسعة بفن الغناء لا ريب أنها ثمرة لتجربة كبرى في ممارسة هذا الفن وتلقين أصوله.

وهذه العيوب - عند ابن الطحان - هي التصييح، والخروج، والانقطاع، والعجلة، والارتعاش، وهذه كلها آفات تصيب الحلوق وتزيغ بها عن الوقوع على النغم المقصود.

ويتصدر «التصييح» هذه العيوب، وهو «منافرة الوتر ومباينته»[218]، و «فتق الحلق عن الوتر وخروجه عنه إما إلى زيادة أو نقصان»[219]، ويعني ذلك أن «ينفر (الصوت) عن الأوتار إما إلى أشد (أعلى) من الطبقة، أو إلى ألين (أغلظ) منها»[220].

وتتعدد أسباب هذه الآفة، «فقد تكون في المولد والطبع، وقد تكون عن علة، وربما كانت من جهة المعلمين، وربما كان في المعلم شيء من هذا فأعدى المتعلم»[221].

ولا يفوت ابن الطحان أن يقترح طريقة لعلاج آفة التصييح، غير أنه لا يخفي صعوبة ذلك، فيؤكد أنه يكلف المعلم تعبا شديدا ولا ينجع إلا فيمن صغر سنه... وأنه يحتاج إلى زمن طويل[222].

ويعتبر «التصييح» وما شاكله من العلل مما يرتبط ارتباطا عضويا بالحلوق، ولها - كما رأينا - انعكاسات سلبية عليها : على أن هناك عوامل أخرى ترتبط بذوات خارجة عن الحلوق، ولها - هي أيضا - تأثيرات سيئة عليها، وقد عرض ابن الطحان لذكر بعضها في باب خاص حيث صنفها على النحو التالي[223] :

1 – النفخ بالحلوق على آلات الزمر.

2 – ضرب الرباب، وهو ـ عند ابن الطحان ـ آلة الليرا الرومية. ولها من الأوتار ما بين ثلاثة وستة[224].

3 – ضرب الجنك...

4 – الزمزمة، وهي الغناء بالحلق على الآلات الحزقة الرقيقة[225].

ووجه ضرر هذه الأمور ـ عند المؤلف ـ أنها تقطع الحلوق. أما السبب فهو حسب قوله : لرقة أصواتها... ولتأكيد ذلك فهو يضيف قائلا : وأما الزمزمة فإنه يفسد الآلة المصوتة (أي الحلق البشري) ويؤدي إلى الإحصار الذي يضر بالرئة والصدر... ومن أراد أن يسلم حلقه من الآفات فليتجنب هذه الآلات[226].

ولعلنا أن نخلص من كلام ابن الطحان إلى أن الزمر وضرب الرباب والجنك، والزمزمة من الأسباب التي تؤدي إلى انقطاع الحلوق والحيلولة دون قدرتها على الغناء، حتى ليوشك أن يجعله مقصورا على ضاربي آلتين هما :

ـ الطنابير، وكان غناء أهل طبرستان والري، والديلم، والفرس بالطنابي[227].

ـ العيدان، وهو في ذلك يقول : أحق من اختار الآلة المغني بها إذا كان عارفا، فإن كان جاهلا اختيرت له، والعود الجهير يصلح لما يشاكله من الحلوق، والوطيء يصلح للحلق الضعيف، و... يصلح للحلق الصياح[228].

5 – خامس العلل التي تقطع الحلوق الرقص، فإنه يبهر.

6 – طلوع الدرج.

7 – أن يراسل المغني مغنيا آخر طبقة صوته دون طبقته، فيضطر إلى مجاراته وإجهاد صوته في النزول دون قدرته الصوتية.

8 - الإفراط في الغناء إلى درجة الكلل، والتفريط فيه إلى درجة الإهمال.

هيئات النغم

لا تخرج سائر النغمات القائمة بالدساتين في الآلات أو الحادثة في الحلوق الإنسانية عن حالتين أو صنفين هما : كيفيات النغم، و كمياتها.

أما كيفيات النغم فهو ما ينسب فيها إلى اللذة والكراهة وإلى الصفاء والشعث، والصلابة واللين والنعومة والشدة.

وأما كمياتها فمعرفة الحادة والثقيلة وقدرها في الخفة والثقل(229).

ويحيلنا تصنيف ابن الطحان لحالات النغم على ما ذكره ابن سينا بخصوص التموج الحاصل في الهواء وحاله من حيث أنه يأتي على هيئتين هما : حالة التموج في نفسه، وهو يفعل الحدة... والثقل، وحال التموج من جهة الهيئات المستفادة من المخارج والمحابس في مسلكه، وهو يفعل الحروف،(103) فحال التموج في نفسه ـ عند ابن سينا يقابل كميات النغم عند ابن الطحان، وحال التموج من جهة الهيئات عند الأول يقابل كيفيات النغم عند الآخر :

كما يحيلنا تصنيف ابن الطحان على ما جاء في «كتاب الموسيقى الكبير» للفارابي عند تصنيفه للفصول والأعراض الموجودة للنغم الإنسانية في صنفين :

ـ أولهما الفصول التابعة في مقاديرها لكمية الأجسام الحادثة فيها وبها النغم... وتسمى كميات النغم، وهي الحدة والثقل.

وابن الطحان هنا ينقل عبارة الفارابي بنصها كاملا، وهي قوله : وأسباب الحدة والثقل في النغم الإنسانية هي (بأعيانها) أسباب الحدة والثقل في النغم

المسموعة في المزامير، فإن الحلوق كأنها مزامير طبيعية، والمزامير كأنها حلوق صناعية[231].

وثاني الفصول تلك التي تتبع في قلتها وكثرتها كيفيات الأجسام من حيث النوع الصوتي للنغم، وقد أسماها الفارابي، فصول الأصوات بالكيفية.

وفي وسعنا من خلال المقارنة بين ما ذكره ابن الطحان وما أتى به الفارابي بخصوص كيفيات النغم أن نسجل الملاحظات التالية :

1 – أشار الفارابي إلى أن من كيفيات النغم مالها أسماء تخصها، ومنها ما ليست لها أسماء تخصها، وإنما تنقل إليها عن أشباهها من سائر الحيوانات، ومنها ما ليست لها أسماء أصلا، وهذه هي الغالبة، وقد اكتفى بذكر أسماء إحدى عشرة من الكيفيات هي : الصفاء، والكدرة، والخشونة، والملاسة، والنعمة، والشدة، والصلابة، والرطوبة، واليبس، والغنة، والزم.[232].

2 – عرض ابن الطحان لذكر أسماء سبعة وثلاثين من كيفيات النغم، وأتى بشروحها، وقد نعت هذه الكيفيات بأسماء الحلوق، وهي : الشجي، والمخلخل، والمصهرج، والخادمي، الجهير، الأجش، الناعم، الأبح، الكرواني، الزوائدي، المقعقع، المصلصل، الصرصوري، المرتعد، الأغن، الرطب، الصياحي، اللقمي، الأملس، المظلم، الطلي، الراجعي، الشعث، الصدي، المختنق، االمغتص، المنطقي، النطفي، الحزق، المتيسر، المنعصر، الآخن، الرخو، المبلبل، الحباسي، النابي، القطيع[233].

3 – تلحق بهذه الأسماء أربعة أسماء أخرى ذكرها ابن الطحان في سياق التمثيل لكيفيات النغم[234]، وبذلك يرتفع العدد إلى واحد وأربعين اسما وهذه الأربع هي : الصفاء، والصلابة، واللين، والشدة.

4 – يلتقي الفارابي وابن الطحان في سبع حالات.

5 – يتفرد ابن الطحان بذكر ثلاثة وثلاثين حالة.

6 – يتفرد الفارابي بذكر حالة الزم، وهو حال النغم عند سلوك الهواء بأسره في الأنف[235].

7 – يختلف مدلول الغنة بينهما، فهي عند ابن الطحان حالة الصوت الذي فيه الحلاوة والنغم، وهي عند الفارابي ما يعرض عند سلوك بعض أجزاء الهواء في الأنف وبعض أجزائه بين الشفتين[236].

8 – تنقسم صفات الحلوق عند ابن الطحان إلى نوعين : مستحسن كالشجي، والمخلخل، والأجش، وعددها خمسة عشر، ومستقبح كالخادمي، والمقعقع، والمرتعد.

وقبل أن يخلص ابن الطحان من كيفيات النغم فهو ينتقل بنا إلى فصول أخرى من هذه الكيفيات تحيلنا ـ من جديد ـ على ما أسماه الفارابي «الفصول التي تصير بها الأصوات حروفا»، وما أسماه ابن سينا قبل ذلك «الفصول التي تفعل الحروف».

وابن الطحان ـ وهو يخص هذا الموضوع بباب تحت عنوان «الحروف النواطق والخرس»[237] – يحذو حذو الفارابي، بل إنه يكاد ينقل بالحرف ما أتى به في فصل «الحروف المصوتة وغير المصوتة»[238].

ومجمل مع ذكره ابن الطحان في هذا الموضوع أن الحروف نوعان : خرس، ومصوتة.

ـ أما الحروف الخرس فهي صنفان :

ـ **الصنف الأول** : ما يمتد مع النغم، وتنقسم إلى نوعين :

1 – ما يستبشع مسموعه، وهي ثلاثة أحرف : اللام، والميم، والنون.

2 - ما لا يستبشع مسموعه*.

وقد ذكر الفارابي من المستبشع حروف العين، والحاء، والطاء، وما أشبه ذلك[239].

- **الصنف الثاني** : ما لا يمتد مع النغم، وقد أمسك المؤلف عن التمثيل لهذا الصنف، فيما مثل له الفارابي بحروف التاء، والدال، والكاف، وما جانس ذلك.

وأما الحروف المصوتة فهي ثلاثة : الألف، والواو، والياء. وتسمى حروف المد واللين عند العرب، وقد اعتبر الفارابي هذه الثلاثة مصوتات طويلة، في مقابلة المصوتات القصيرة التي تسميها العرب الحركات[240].

ولا تخرج حروف المد عن أحد الوضعين التاليين :

1 - أن تقع على آخر الكلام ممتدة في اللحن، وهي عند الفارابي «أطراف»:

- **الطرف العالي** - أو المستعلى عند ابن الطحان، وهو الألف.

- **الطرف المنخفض** - وهو الياء.

- **الطرف المتوسط** - وهو الواو.

2 - أن تكون ممتزجة من الأطراف، وهي :

- **الألف والياء**

- **الياء والواو**

- **الياء والألف***

وتتعدد أوضاع الحروف الممتزجة بتعدد طبيعة ميلها إلى هذا الطرف أو ذاك أو توسطها بينهما، فترتفع نتيجة ذلك إلى تسعة، فإذا أضيفت إليها حروف

المد في وضعها الأول كان جميع ذلك اثني عشر حرفا، ثم إذا أضيف إلى المجموع الحروف التي لا تشبع النغم (اللام والميم والنون) صارت جملتها خمسة عشر حرفا، وبذلك تكتمل ـ حسب تعبير الفارابي ـ «سائر الحروف التي تساوق النغم، وتقترن بها، ولا تنفك عنها نغمة إنسانية، وتستعمل استعمالا إنسانيا، وتبين بيانا غير مستكره، وتحس إحساسا غير مستبشع»[241].

وقد ذيل ابن الطحان تصنيف الحروف الخرس والنواطق بعبارة ذكر فيها أن جملة الحروف النواطق ستة، والخرس[242] ثمانية، وحرف آخر واقف والمتوسط تسعة عشر.

وهذه عبارة لم أجد في كتاب الفارابي ما يقابلها أو يساعد على كشف غامضها، وأحسب أنه نقلها من أحد كتب إسحاق الموصلي الضائعة، وذلك بدليل قوله في ختام الباب : «قال إسحاق إنها تسعة عشر، ولم يقم دليلا على ذلك أكثر من قوله مطلق فقط»[243].

آداب الغناء

من المواضيع الطريفة التي تناول بحثها ابن الطحان موضوع آداب الغناء. ووجه الطرافة في هذا المبحث أنه لم يقتصر على نقل ما جاء في كتب الإخباريين، ولكنه قدم عصارة تجربة عاشها بنفسه وكانت ثمرة مجالسته لملوك وأمراء الدولة الفاطمية وأعيان مصر والشام على امتداد فترة أربت على ثلاثة عقود تهيأ له خلالها الوقوف على وقائع وأحداث كان فيها ما يبعث على الحرج، أو ما يستفز الغضب، وما يحرك عوامل الطرب، أو يبعث على الهزء والسخرية، كما تهيأله أن يسبر طبائع علية القوم من مجالسيه، ويخبر تدبير الغناء في مجالسهم، وما يستحسن فيها من صنوف الغناء ويستقبح، وما يفتتح به ويختتم.

وقد أفاض المؤلف القول في بيان الشمائل والخصال التي يتعين على المغني التحلي بها في حضرة الملوك ووجهاء الناس، من ذلك ملازمة الاعتدال والاستقامة في الجلوس حتى لا ينقص صوته أو يصيبه فساد أو ضعف، وتجنب الانحناء وتحريك اليدين والرجلين، وألا يجهد نفسه في الغناء فتنتفخ أوداجه وتتشنج عروقه وتجحظ عيناه.

وخلاصة القول في هذا الموضوع أن يظهر المغني «وكأنه صورة من تناسب زيه وحسنه وملاحة ثيابه وتلوينها...»[244]، فإذا استقر به المجلس في حضرة الرؤساء كان أحسن ما يفتتح به الدعاء والثناء، يتخير لذلك ما ناسب من الأصوات، كما يتخير ما يوافق الأوقات والفصول والمناسبات.

وكأنما يسطر ابن الطحان برنامجا فنيا للمجلس، فيضيف إلى ما سبق أن يبدأ المغني بالأجناس الثقال الطويلة الأعمال، والنشد الغريبة المعاني، والاستهلالات، مع مراعاة التنويع بين الثقال والخفاف، والأرمال والأهزاج، ويتجنب تكرار الأصوات، حتى إذا خلا المجلس إلا من رئيسه غناه صوته الخاص دون غيره[245].

تعليم الموسيقى والغناء

يكاد كتاب «سلوة المحزون» أن يكون المصدر العربي الوحيد الذي اهتم بوضع تعليم الموسيقى والغناء للمبتدئين، وتتجلى هذه الفرادة فيما حواه الكتاب من معلومات وتوجيهات حول ما أسماه المؤلف سياسة تعليم الموسيقى، وسبل اختيار الولائد والولدان لتعلمها.

ينبه ابن الطحان المعلم إلى ضرورة أن يكون عارفا بطبيعة حلوق الصبيان في مرحلة ما قبل البلوغ، حريصا على حسن تعهدها، وقد أنحى باللائمة على

جماعة من المعلمين تراضوا بكد الصبيان قبل البلوغ وإلزامهم الغناء في أشد الطبقات، يزعمون أن ذلك أصلح لحلوقهم، وهو أضربها وأدعى إلى تقطيعها واستنفاذها[246].

وابن الطحان يدرك كيف أن المتعلمين يتأثرون بمعلميهم، فيحذون حذوهم، ويقفون أثرهم، ومن ثم فهو يرى أنه متى كان المعلم صحيح القياس حافظا للقوانين انتفع به في التعليم، وكذلك كل كامل الحلق شجيه ومطربه فإنه يكسو من يأخذ عنه من محاسنه لأن الحلوق المبتدئة تسلب الحلوق وتستعير منها ملحها[247].

وليس يصلح لتعلم الغناء من الولدان إلا من دقت محاسنه، ولانت أعضاؤه وأطرافه، وعذب لفظه، واحلولى منطقه، وملحت نغمته، واستقامت صورته، وسلم لسانه من عيوب النطق، وصفت نفسه من المفاسد، وليس يجدي تعليم هذه الصناعة فيمن كان خاطره متبلدا، وخلقه سيئا، ونشاطه قليلا، وجوابه بطيئا، وعقله مخبولا.

وليس كل من أقدم على تعلم صناعة الغناء بقادر على أن يدرك أسرارها، إذ لابد للمتعلم أن يكون ذكيا، جيد الخاطر، مطبوعا، صافي الذهن، «فإن هذه الأمور إذا اكتملت في المتعلم خففت عن المعلم وأعانته وكفته مؤونة التعليم... والمطبوع إذا ألقي عليه شيء فكأنه يذكر شيئا يعرفه ونسيه»[248].

فإذا توفر من بين المتعلمين من هو بهذه الصفات أحضر له من يضرب على سائر الآلات، وأمر بالعمل والمداومة عليها، إلى أن ينتخب واحدة منها فيستقر عليها.

ولا سبيل إلى تحقيق الغاية من التعليم ما لم يكن المعلم رفيقا بتلامذته، مهيبا عندهم دون ترهيب أو ترغيب، يحرك فيهم عوامل التنافس، ويستفزهم

بالوعود حتى يضاعفوا من كدهم، ويتحاشى ضربهم أو الاستخفاف بهم، فإن ذلك مما يكمد القلوب، ويحول نفوس المتعلمين إلى كراهية الغناء.

ثم لا سبيل إلى إدراك الغاية من تعليم المبتدئين إذا أكثر عليهم المعلم بالصنائع، وإنما الأجدى أن يروضهم شيئا فشيئا، فيبدأ معهم بالسهل، ثم ينتقل بهم إلى ما هو أصعب، فإذا آنس منهم صحة ما لقنهم من الأصوات أذن لهم بغنائها، وإلا أفسدتها العجلة، وربما تسرب إليها بسبب ذلك نقص فعسر على المعلم قلعه(249).

المائة صوت المختارة

عقد ابن الطحان بابا خاصا ذكر فيه المائة صوت التي اختيرت للخليفة العباسي هارون الرشيد(250). وفي موضع آخر من كتابه أتى برأي حول هذه الأصوات فحواه «أن فيها أصواتا غير طائلة على ما سمعناها»(251). وهو رأي نعتقد أنه يشكل خروجا عما أجمع عليه الإخباريون الذين عنوا بالنظر في المائة صوت المختارة منذ أبي الفرج الأصبهاني الذي لم شتاتها في موسوعته، وأفاض القول في بيان ناظميها ومغنييها وطرائق إيقاعها وأجناس ألحانها :

وقد مهد ابن الطحان لكلامه عن الأصوات المائة بقوله : إنها اختيرت من الغناء كله للرشيد، ثم اختير منها خمسون، واختير من الخمسين عشرة، ومن العشرة ثلاثة أصوات مع الإجماع عليها.

والذي نعرفه من خلال ما أورده الأصبهاني (284-362هـ)، وهو أقرب عهدا إلى تاريخ جمع الأصوات المائة ـ أن الرشيد أمر باختيار عشرة منها، ثم باختيار ثلاثة من العشرة. ولا ذكر ـ البتة ـ لاختيار الخمسين صوتا من المائة(252).

ويفضي ما أورده ابن الطحان بالبحث إلى استخلاص الملاحظات التالية :

ـ لم يسلك المؤلف مسلك الأصبهاني في تقديم الأصوات المختارة، فهو يكتفي بذكر كلمتين أو ثلاث ـ في الغالب ـ من صدر مطلع الصوت كأن يقول عن الصوت الأول : القصر والنخل، فيما الأصبهاني يسرد نص المطلع كاملا، وهو :

القصر فالنخل فالجماء بينهما أشهى إلى القلب من أبواب جيرون

ثم يذكر ناظمه، ومغنيه، وماله فيه من طرائق الإيقاع وأجناس اللحن، وسند روايتها.

ـ أصاب البتر وجه الورقة 63 من الكتاب[253]، فلم يسلم منه سوى سطر وقرابة نصف سطر، وبذلك استحالت معرفة سائر الأصوات التي ذكرها المؤلف.

ـ بلغ عدد الأصوات التي ذكرها المؤلف 94، وبعد النظر فيها خلصنا إلى تصنيفها في ثلاث مجموعات :

ـ الأولى : تضم تسعا وعشرين صوتا وهي ـ عند الأصبهاني ـ من المائة المختارة.

ـ الثانية : تضم أربعا وعشرين صوتا، وهي واردة في مواضع متفرقة في كتاب الأصبهاني، غير أنها ليست من المائة المختارة.

ـ الثالثة : تضم ثلاثا وأربعين صوتا، وهي مما لم أقف عليه ـ البتة ـ في كتاب الأغاني.

ويدعونا وقوف ابن الطحان عند إيراد سبع وعشرين صوتا هي مما ذكره الأصبهاني إلى التساؤل عن المراجع التي اعتمدها خارج هذا الكتاب، ومن هنا فنحن لا نستبعد أن يكون قد اطلع على «كتاب الاختيار من الأغاني» الذي وضعه إسحاق الموصلي بطلب من الخليفة الواثق (227 ـ 232 هـ)[254]، وكذا كتاب «الاختيار الواثقي» الذي جمع فيه يحيى بن علي بن المنجم المتوفى عام 300 هـ الأصوات التي اختارها إسحاق الموصلي للواثق[255].

ولا سبيل إلى معرفة ما حواه الكتابان الضائعان إلا من خلال كتاب الأغاني للأصبهاني الذي اتخذهما من مراجعه الأساسية. وسوف يخلص بنا تقصي أصوات «الاختيار الواثقي» إلى وجود اثني عشر صوتا هي مما ذكره ابن الطحان ضمن الأصوات المائة المختارة. وبإضافة هذه الأصوات إلى الأصوات السبعة والعشرين يرتفع العدد إلى تسع وثلاثين صوتا، وبذلك يبقى ما ينيف على الستين صوتا خارج المائة الصوت التي حصرها الأصبهاني.

الآلات الموسيقية

يحتل الحديث عن آلة العود في كتاب ابن الطحان الحيز الأكبر بالمقارنة مع باقي الآلات التي تحدث عنها، فقد خصه بمباحث عرض فيها لجوانب تتعلق بأسمائه، وهيئة صناعته، ومقاييس أجزائه، وبيان دساتينه، وطرق شدها، وطبائع أوتاره وعددها وكيفية تركيبها.

وقد نهج في عرضه سبل التركيز والاختصار، فذكر في الباب الثالث من المقالة الثالثة من أسماء العود البربط، والمزهر، والكران، واستعرض مواصفات الخشب الذي يستخدم في صناعته، وطريقة تقطيعه و نشره، وضبط مقاييس أجزائه وكيفية تركيبها[256].

وقد عرف بدساتين العود الستة وهي : دستان المجنب، ودستان السبابة، ودستان وسطى الفرس، ودستان وسطى العرب، ودستان البنصر، ودستان الخنصر، ثم ذكر أنها حدود النغم، وأن مخارج النغم من دساتين العود هي بمثابة مواضع الحروف من الحلق، كما ذكر دستان زلزل وأن أكثر الناس يهمله.

وشد الدساتين ـ عند ابن الطحان ـ يحتاج إلى علم، غير أن المطبوع المرتاض يعرف أقدارها ومواقعها بالحس ومقابلة النغم ببعضها وبالعادة والدربة[257].

أما أوتار العود فإن اختلاف نغماتها من حيث الحدة والثقل، والشدة واللين، والبطء والسرعة راجع إلى طبيعة مادتها حريرا كانت أو مصرانا، وكذا إلى دقتها وغلظها.

وإذا كان أصل أوتار العود أربعة فابن الطحان يزاوجها فتصبح ثمانية بغرض تفخيمها والاحتياط من انقطاعها[258].

والعادة في تركيب الأوتار البدء بالمثاني، ثم الانتقال إلى الأزيار، فالمثالث، فالبم.

والعادة أيضا أن يوضع الزير أسفل العود والبم أعلاه، ووجه الحكمة في ذلك أن الزير من طبع الصفراء، وطبع الصفراء هو النار، والنار تطلب الارتفاع. أما البم فطبعه السوداء، والسوداء من طبع الأرض، ومواد الأرض من طين وحجر تطلب النزول. ومن صعود الأوتار ونزولها تتولد النغم بالقرع والتحريك فيحدث الطرب[259].

وخارج آلة العود العربي، استعرض أسماء آلات موسيقية، اثنتان إيقاعيتان هما الدف والطبل، والأخرى آلات وترية غير عربية، وهي الطنابير الفارسية، والأرغن، والسليق، والقيثارة، والصليخ، والرباب، وكلها آلات رومية، بالإضافة إلى الكبكبة، وهي آلة هندية من وتر واحد ممدود على قرعة طويلة.

الهوامش

1) ص 112-113.

2) ص 147.

3) ص غير مرقمة

4) النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة. نشر حسين نصار، القاهرة 1970، ص 315-316.

5) بغية الطلب في حاضرة حلب.

6) كشف القناع. ص 97.

7) تاريخ آداب اللغة العربية، ج 3، ص 261.

8) انظر الباب الثالث والثلاثين، ص 77 و 78.

9) الباب الرابع والثلاثون، ص 79.

10) الباب الرابع والثلاثون، ص 78-79.

11) الباب السابع والسبعون، ص 146.

12) الباب الثامن والسبعون، ص 150 – الوزن مهزوز تخالطه العامية المصرية.

13) الباب السادس، ص 21.

14) الباب الخامس والخمسون، ص 112.

15) الباب السابع والسبعون، ص 146-147.

16) الباب نفسه، ص 148.

17) نفس المرجع، ص 149.

18) نفس المرجع، ص 147.

19) الباب السابع والعشرون، ص 65.

20) الباب السابع والعشرون، ص 147.

21) انظر ص 90 و91.

22) الباب الحادي عشر، ص 30.

23) الباب الواحد والأربعون، ص 90-91.

24) نفس المرجع، ص 91.

25) الباب الثامن عشر من المقالة الثانية، ص 202.

26) الباب التاسع عشر من المقالة الثانية، ص 207.

27) الباب الرابع من المقالة الثانية، ص 175.

28) المعروف عن إبراهيم بن المهدي أنه كان من أنصار الغناء المحدث، وفي هذه المقولة ما يتعارض مع ذلك. ص 25-26. وقد جاءت هذه العبارة في كتاب كمال أدب الغناء للحسن الكاتب منسوبة لإبراهيم الموصلي مع فرق بسيط في النص. تحق. غطاس عبد الملك خشبة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1395-1975. ص 30.

29) الباب الحادي عشر، ص 25ـ 30.

30) الباب التاسع عشر، ص 38.

31) الباب الحادي والسبعون، ص 134ـ135.

32) الباب الثالث والثلاثون، ص 77ـ 78.

33) المقريزي، المواعظ والاعتبار، تحقيق محمد قطة العدوي. ط بولاق 1813ـ ص 111.

34) الباب الثامن عشر من المقالة الثانية، ص 202.

35) الباب التاسع عشر من المقالة الثانية، ص 207.

36) ابن خلكان، معجم البلدان، ج 3، ص 494ـ كشف الظنون. ج 1، ص 367.

37) نفس المرجع، ج 3، ص 87ـ حاجي خليفة كشف الظنون ج 1 ص 367.

38) ابن أبي أصيبعة. عيون الأبناء، الشنقيطي، القاهرة 1905ـ 1906، ج 8، ص 97.

39) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3 ص451، ط بولاق.

40) الباب الثلاثون، ص 72ـ 73.

41) سفر نامة ـ نشر شيفير، ص 36ـ 56، باريس 1881.

42) المقريزي، الخطط. ص 383 مط النيل 1334هـ.

43) الباب الثلاثون، ص 72-73.

44) المقريزي : المواعظ والاعتبار، تحقيق محمد قطة العدوي. ط، بولاق 1853 ص 111.

45) الباب الخامس والخمسون، ص 112ـ 113.

46) الباب الثامن، ص 23.

47) الباب التاسع والستون، ص 131.

48) الباب التاسع عشر المقالة الثانية ص 206ـ 207.

49) الباب الثالث والثلاثون، ص 77.

50) الباب السادس والأربعون، ص 100ـ 101.

51) الباب الثاني عشر ـ المقالة الثانية، ص 202ـ 203.

52) انظر الباب الرابع والثلاثين، ص 79.

53) المقدمة، ص 3ـ 4.

54) الباب الحادي عشر، ص 27.

55) نفس المرجع.

56) الباب السادس والأربعون، ص 102.

57) الباب التاسع عشر ـ المقالة الثانية، ص 206.

58) الباب العشرون، ص 44ـ 45.

59) الباب الحادي عشر، ص 29.

60) الباب السابع والعشرون، ص 65-64.

61) الباب السادس والأربعون، ص 101ـ 102.

62) الباب الثامن والسبعون، ص 150ـ 151.

63) الباب التاسع عشر، ص 207.

64) الباب التاسع عشر، ص 205.

65) الباب الحادي عشر، ص 9.

66) لعل الصواب أن يكون عجز البيت هكذا : فقلت : قول وافق المعنى، ص 151-152.

67) الباب الثامن والسبعون، ص 155.

68) الباب السادس والخمسون، ص 114.

69) الباب الثامن والسبعون. ص 154ـ 155.

70) لائحة بأسماء كتب الموسيقى والغناء ومؤلفيها المحفوظة بدار الكتب ـ القاهرة ، 1350هـ/ 1932م ص 9.

71) رقم 32.

72) جامعة الدول العربية ـ معهد المخطوطات المصورة ـ فهرس المخطوطات المصورة ـ مج 4 ـ فؤاد سيد ـ المعارف العامة والفنون المتنوعة ـ القاهرة ـ 1382ـ 1964.

73) ص 118.

74) مط شتراوس ـ هيرشبرج ـ ألمانيا الاتحادية ـ إصدار إيكهاردنوباور سلسلة ج ـ عيون التراث. مج 52ـ 1410هـ/1990م.

75) أحال المؤلف على ابن الطحان مرة واحدة لمن أراد معرفة عمل العود في مصر. حاشية ص 49.

76) مقدمة الكتاب.

77) الباب السادس، المقالة الثانية، ص181.

78) الباب السابع عشر من المقالة الثانية ص201.

79) ص 5 من المقدمة.

80) الباب الثاني، ص 15.

81) الباب الثاني، ص 14 و 15.

82) الباب الخامس، ص 19.

83) الباب الخامس من المقالة الثانية، ص 177ـ 180.

84) رسائل إخوان الصفا، فصل في نوادر الفلاسفة في الموسيقى.

85) مؤلفات الكندي الموسيقية، الفصل الرابع من الرسالة، ص 107، تحقيق زكريا يوسف.

86) الباب التاسع من المقالة الثانية، ص 185.

87) ص 23-25-127.

88) ص 26-52-62-76-95-131-177.

89) ص 26-101-195-201.

90) الباب الثامن عشر من المقالة الثانية ص 201.

91) الباب الثامن عشر، ص 37ـ 38.

92) ص 196.

93) مقدمة الكتاب. ص 4.

94) مقدمة الكتاب، ص 5.

95) الباب السادس، ص 21.

96) الباب الثاني عشر في شرف اللحون ونسبتها، ص 32.

97) مقدمة الكتاب.

98) ابن سينا : جوامع علم الموسيقى، تحقيق زكريا يوسف، المقالة الثالثة، ص 48.

99) ابن زيلة ـ الكافي في الموسيقى، تحقيق زكريا يوسف. ص 27.

100) نفسه.

101) ابن سينا ـ المرجع السابق، الفصل الثاني في عدد الأجناس، ص 49.

102) الباب الثاني عشر، ص 16.

103) الكندي : في خبر صناعة التأليف. تحقيق يوسف شوقي، ص 178 ط دار الكتب المصرية 1996.

104) الباب الثامن، المقالة الثانية. ص 183ـ 184.

105) الباب التاسع عشر، ص 38.

106) الباب السابع والعشرون، ص 60.

107) الباب التاسع عشر، ص 40-41.

108) كتاب الأغاني، ج 5، ص 367 ط. مصر.

109) الباب السابع والعشرون، ص 67.

110) الباب التاسع عشر ـ المقالة الثانية، ص 204 205.

111) الباب الثامن عشر ـ المقالة الثانية ـ ص 201 204.

112) الباب الثامن، ص 23.

113) الباب التاسع عشر، ص 39.

114) الباب الثامن، نفس المرجع.

115) الباب السادس والعشرون، ص 56.

116) الباب السابع والعشرون، ص 66.

117) الإضعاف أن يضعف على المغني بضعف طبقته. انظر الباب السادس والعشرين، ص 57.

118) مطلق وتر الزير يساوي إضعاف مطلق وتر المثلث.

119) كتاب الشفاء ـ الفن الثالث من الرياضيات ـ جوامع علم الموسيقى ـ المقالة الأولى ـ المقدمة، ص 3

120) الباب التاسع، المقالة الثانية. ص 185ـ 186.

121) الباب الخامس عشر ـ المقالة الثانية، ص 196ـ 197.

122) الباب الواحد والأربعون، ص 91.

123) الباب التاسع عشر، المقالة الثانية، ص 204ـ 205.

124) الباب السادس ـ المقالة الثانية. ص 180- 181.

125) الفارابي. كتاب الموسيقى الكبير، ص 1041.

126) نفس المرجع. ص 1167ـ 1168.

127) نفس المرجع. ص 1017- 1020.

128) الباب السابع عشر، المقالة الثانية. ص 199ـ 200.

129) الأصبهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 5، ط. دار الكتب المصرية.

130) الباب السابع عشر ـ المقالة الثانية، ص 200ـ 201.

131) الباب الخامس عشر. ص 196- 197. اورد ذكرها الحسن الكاتب في أدب كمال الغناء تحت عنوان «المواضع المعينة في الضرب»، الباب 24، ص 85-87.

* جاءت هذه الملحة مكررة في الكتاب.

132) انظر الباب السادس والعشرين في أسماء ملح الغناء وصفاته، ص 55.

133) ابن سينا : كتاب النجاة ـ كتاب الموسيقى ص 416 – كتاب الشفاء – جوامع علم الموسيقى، ص 89 و93 و95.

134) الفارابي : كتاب الموسيقى الكبير، ص 1012ـ 1016.

135) نفس المرجع ص 1023. وقد أوفى الحسن الكاتب بشرح سائر الملح في كتابه، المرجع السابق، ص 85-87.

136) الباب الثالث والثلاثون ص 76ـ 78.

137) المرجع نفسه، ص 77ـ78.

138) الباب السادس، ص 21.

* يصطلح لفظ «المغني» على الموسيقي الذي يجمع بين التلحين والغناء والعزف. انظر كتاب الأغاني للأصبهاني.

139) الباب الخامس، ص 18 -21.

140) الباب الثاني والعشرون ـ المقالة الثانية ص 214ـ 215.

141) الباب الثامن، ص 22ـ 23.

142) الباب الثاني والأربعون، ص 89ـ 92.

143) د. حسين علي محفوظ : قاموس الموسيقى العربية. بغداد 1977 ص 197. يرى محقق كتاب الحسن الكاتب أنها تعني «نغمة الجواب»، ص 78.

144) الباب السادس والثلاثون، ص 83.

145) الأغاني، ج 5، ص 310، ط. بيروت.

146) نفس المرجع، ص 94.

147) نفس المرجع، ص 394.

148) التيفاشي : متعة الأسماع في علم السماع. بواسطة محمد بن تاويت. مج الأبحاث البيروتية. مج أعداد 2-3-4 دجنبر 1968، ص 102- 104.

149) نفس المرجع، ص 104.

150) المقري : نفح الطيب، ج 3، ص 123.

151) الباب الرابع، ص 17.

152) الباب العشرون، ص 42.

153) لعله يقصد الشدة.

154) الباب الرابع، ص 17-18.

* في المخطوطة كلمة غامضة، ولا يستقيم النص إلا بكلمة مبنى.

155) الباب الحادي والعشرون، ص 46-47.

156) نفس المرجع.

157) الباب السادس، ص 21.

158) الباب السبعون، ص 132-133.

159) د. ناصر الدين الأسد : القيان في العصر الجاهلي، ص 268، دار الجبل ـ بيروت. 1988.

160) نفسه.

161) الأصبهاني : كتاب الأغاني، ج 8، ص . 326 ط . مصر.

162) ابن الطحان : الأبواب 15-16-17.

163) هو كردم في كتاب الأغاني للأصبهاني.

164) الأبواب 49-50-51-52-53. ص 108 ـ 111.

165) الغالب أنه فليح بن العوراء.

166) يبدو أن المقصود هو الضارب منصور زلزل.

167) الباب الرابع والخمسون، ص 111ـ 112.

168) الباب الخامس والخمسون، ص 112ـ 113.

169) الباب السادس والخمسون، ص 113ـ 114.

170) الباب العشرون، ص 44-45.

171) نفس المرجع.

172) الباب السابع والعشرون، ص 60-67.

173) الباب الثامن والخمسون، ص 116.

174) الباب السادس والأربعون، ص 102.

175) الباب التاسع والخمسون، ص 116ـ 117.

176) الباب السادس والأربعون، ص 102.

177) الباب الثامن ـ المقالة الأولى، ص 23.

178) الباب الثالث والثلاثون، ص 77-78.

179) الباب السابع والأربعون، ص 104.

180) نفس المرجع، ص 10- 105.

181) الباب الخامس والخمسون، ص 113.

182) الباب الواحد والسبعون، ص 134.

183) الباب الثامن والسبعون، ص 150.

184) نفسه، ص 152.

185) نفسه، ص 153.

186) الباب التاسع عشر، المقالة الثانية ص 104.

187) البابان الستون والواحد والستون، ص 117.

188) الباب الثاني والستون والثالث والستون، ص 117-118.

189) الصفحة رقم 117.

190) الصفحة رقم 118.

191) الباب الرابع والستون، ص 118.

192) الفارابي، كتاب الموسقى الكبير ـ ج 1، في المدخل إلى صناعة الموسيقى – المقالة الثانية، ص 174-178.

193) ابن سينا: الشفاء ـ جوامع علم الموسيقى ـ المقالة الخامسة، الفصل الأول ص 79-89.

194) الباب السادس والعشرون. ص 55-60.

195) انظر الصفحات : 84-85-86-87-88.

196) الباب الحادي عشر، ص 27.

197) الباب الثامن والثلاثون، ص 85، 86.

198) الباب السادس والثلاثون، ص 82-84.

199) الأصبهاني : كتاب الأغاني، ج 7، ص 215، ط. بيروت.

200) الأصبهاني : كتاب الأغاني، ج .8، ص 217ـ 220 ط. مصر.

201) الباب السابع والثلاثون، ص 84.

202) د . حسين علي محفوظ، قاموس الموسيقى العربية، ص 228، بغداد، وزارة الإعلام 1975.

203) الباب السابع والثلاثون، ص 84.

204) المرجع نفسه، ص 84- 85.

205) الباب الثاني والسبعون، ص 136.

206) الباب السادس والعشرون، ص 57.

207) المرجع نفسه.

208) المرجع نفسه.

209) المرجع نفسه.

210) نفس المرجع.

211) نفس المرجع، ص 59.

212) الباب الواحد والعشرون، ص 47.

213) الباب الثالث والعشرون، ص 50.

214) الباب الثاني والثلاثون، ص 74.

215) الباب التاسع والعشرون، ص 69-70.

216) نفسه ص 70.

217) الباب الثاني والثلاثون، ص 75.

218) الباب الرابع والعشرون، ص 52.

219) الباب الخامس والثلاثون، ص 81.

220) الباب الرابع والعشرون، ص 52.

221) الباب الخامس والثلاثون، ص 81.

222) الباب الرابع والعشرون، ص 51 ـ 52.

223) الباب الواحد والثلاثون، ص 73-74.

224) الباب الواحد والعشرون ـ المقالة الثانية، ص 212.

225) الباب الثامن والعشرون، ص 69.

226) الباب الواحد و الثلاثون، ص 73.

227) الباب الواحد والعشرون ـ المقالة الثانية، ص 207.

228) نفس المرجع.

229) الباب السابع ـ المقالة الثانية، ص 181ـ 182.

230) أسباب حدوث الحروف، تحقيق الدكتور الخطيب، مط. المؤيد، القاهرة 1332، ص 4.

231) المقالة الثانية من الفن الثالث، ص 1066.

232) المرجع نفسه، ص 1069 ـ 1070.

233) الباب الخامس والعشرون، ص 53-55.

234) الباب السابع، المرجع المذكور.

235) الفارابي : الموسيقى الكبير، المرجع السابق، ص 1070.

236) المرجع نفسه.

237) الباب الثاني والعشرون، ص 48-49.

238) المقالة الثانية من الفن الثالث، ص 1072ـ 1075.

* أخطأ الناسخ، فخالف بين النوعين، والصواب في الأول أنه لا يستبشع مسموعه وأن الثاني يستبشع مسموعه.

239) كتاب الموسيقى الكبير ـ المرجع السابق، ص 1072.

240) نفس المرجع.

* هذه عند الفارابي ممتزجة من الألف والواو.

241) المرجع نفسه.

242) في المخطوط : الجزمين.

243) الباب الثاني والعشرون، ص 49.

244) الباب السادس والأربعون، ص 100-102.

245) الباب الخامس والأربعون، ص 98-99.

246) الباب الثاني والثلاثون، ص 74 - 75.

247) الباب التاسع والستون، ص 131.

248) الباب الرابع والثلاثون، ص 78 - 79.

249) الباب السابع والثلاثون، ص 137 - 138.

250) الباب السابع والستون، ص 122-125.

251) الباب السابع عشر، ص 38.

252) الأصبهاني : كتاب الأغاني - ج 1، ص 2، ط. دار الكتب المصرية.

253) الباب السابع والستون، ص 125.

254) ابن النديم - الفهرست، ص 141 - 143.

255) الأصبهاني : الأغاني. ج 1. ص 2. ط. مصر.

256) الباب الثالث - المقالة الثانية، ص 160-174.

257) الباب الرابع - المقالة الثانية، ص 174 - 176.

258) الباب الخامس - المقالة الثانية، ص 176 - 180.

259) الباب الرابع عشر - المقالة الثانية، ص 193 - 196.

ملخّصات الأبحاث باللغات الأجنبية
مترجمة إلى العربية

أوطو دو هابسبورغ

مأساة كوسوڤو

من الثابت أن مصالح الاستخبارات الصربية استطاعت منذ فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية نشر مخطّطاتها التوسعية والدعاية لها. ومن ثَم تمكّنت بلغراد من فرض سلام يتناغم مع رغبات المتشدّدين القوميين ولا ينسجم البتة مع مبدإ تقرير الشعوب لمصيرها وهو ما تكشفت نتائجه في كرواتيا، في حين غابت كوسوڤو عن حسابات المسؤولين. وخلال الحرب العالمية الثانية، كانت للدعاية التي كان يباشرها الصرب فضلاً عن جهل الغرب للحقائق السائدة في أوروبا الوسطى كبير الأثر في تكرار أخطاء الماضي.

فعلى الرغم من وجود 90 ٪ من الألبانيين في كوسوڤو، يتذرع الصرب بحقوق تاريخية مزعومة لبسط سيطرتهم على السكان. وقد بوشرت هذه العملية في زمن ميلوزوفيتش وتواصلت مع من خلفوه في منصب الرئاسة بتواطؤ مع من يُسمّوا بالديمقراطيين الغربيين من خلال سن قانون انتخابي، الغرض منه تزوير نتائج الانتخابات.

وفي الوقت الحالي، تزايد في ظل الإدارة الدولية عدد المنظمات الدولية البيروقراطية، كما سُمح في نفس الوقت للمنظمات الصربية بالبقاء في كوسوڤو حيث تعرقل كل اندماج فعلي لكوسوڤو. وبالتالي، فهذه الإدارة الدولية تمنح فرص عمل محدودة لأهالي كوسوڤو، لكن الظاهر أن الهدف من أنشطتها هو الحيلولة دون تحقيق إرادة السكان عن طريق تقرير المصير. وموازاة مع ذلك، مُنحت للإدارة الصربية مساعدات مالية هائلة بهدف الإبقاء على البنيات الإدارية الصربية على أرض كوسوڤو ذي الأغلبية الألبانية.

وإذا كانت مشكلة كوسوڤو في حاجة إلى نقاش جاد يفضي إلى حل دائم وعادل، فإن بعض الجهات والدوائر تطرح مخططات تغلب عليها اعتبارات اقتصادية

صرفة حيث تتحدث الأوساط السياسية عن فكرة تقسيم البلاد دون استشارة أهالي كوسوڤو، لكن بمعاينة الخريطة المقترحة، يظهر أن هذا التقسيم سيمنح الصرب منطقة الشمال الغنية بالثروات الطبيعية، في حين ستكون منطقة الجنوب الفقيرة من نصيب الألبانيين الذين سيكونون مضطرين إلى الهجرة بسبب المجاعة وانعدام فرص الشغل.

وينتصب اسم الرئيس ريغوفا بصفته الشخصية التي تحظى باعتراف العالم وباحترام الأهالي، إذ بإمكانه منح السلام لكوسوڤو إذا توفرت الإرادة السياسية. وما لم يتم الإقرار بهذه الحقيقة، فستنبعث الخلافات والمآسي من جديد. فالنار التي تشتعل في كوسوڤو يمكن أن تفجر منطقة البلقان وستمتد آثارها لتشمل القارة الأوروبية بأكملها كما أفادت بذلك دروس التاريخ.

أحمد مختار امبو

الذكرى المائوية الثانية لنشأة دولة هايتي

وصل كريستوف كولومبوس في سنة 1492 إلى جزيرة سماها «إسبانيولا»، ثم استعمرها الإسبان وغيروا اسمها ليصبح سانت دومينك حيث شهدت وصول العبيد الأفارقة في سنة 1503. ومع بداية القرن السابع عشر، استعمرتها فرنسا بعد تنازل إسبانيا عنها بموجب معاهدة ريزويك لسنة 1697. ومن ثَم أصبحت هذه الجزيرة إحدى أكثر المستعمرات غنى في جزر الأنتيل، وشكلت حلقة هامّة في النظام المركانتيلي الفرنسي الذي نما بفعل التجارة الثلاثية.

وإذا كانت جزيرة سانت دومينك عاشت في تلك الفترة عهد رفاه، فقد كان العبيد يعيشون ظروفاً مزرية ويُستغلون بأبشع الصور للزيادة في رفاهية المعمّرين أصحاب المزارع الكبرى، وهو ما وطّد عزمهم على انتزاع حريتهم. وكانت الثورة

الفرنسية خير محرِّض على ضرورة الانعتاق من ربقة الاستعباد، فقد وصلت أصداؤها إلى هذه الجزيرة، وانتفض العبيد في ثورة عارمة سنة 1791، واستولوا على المزارع، كما شهدت الجزيرة مواجهات أخرى بين البيض والمولّدين والحاكم العام.

وبفعل تعاقب الأحداث، نما لدى العبيد وعي سياسي واضح يدعوهم إلى التحرّر، وظهر اسم توسان لوفرتير بوصفه زعيماً لثورة العبيد حيث جمع جيشاً من العبيد وعمل على تأطيره وتجهيزه بالعتاد المتوفر، ثم وضع لهذا الجيش استراتيجية محدّدة تستهدف المحافظة على حرّية العبيد. فطرد الإنجليز والإسبان من الجزيرة ووضعها تحت سلطته، كما أرسل إشارات قوية إلى فرنسا بضرورة قطع الارتباط بالجزيرة، ودعّم علاقاته مع الخارج. أما في الميدان الاقتصادي، فقد نهج سياسة تقضي برفع الإنتاج وتنشيط الصادرات، وأرغم العبيد القدامى على العودة إلى المزارع للعمل فيها. وكان لا بدّ لفرنسا أن تتحرك لقمع هذه الحركة الثورية فتأتّى لها ذلك بعد مقاومة عنيفة حيث تمكّنت من أسْر توسان.

ولكن المقاومة استمرت حيث انضم إليها بعض جنرالات الجيش الفرنسي في الجزيرة من السود والمولَّدين، وكثرت أعداد المقاومة ليتشكل منها جيش قوي بزعامة جون جاك دوسالين الذي اختط لنفسه أهدافاً سياسية واضحة تتمثل في الحصول على الاستقلال الفعلي. وانخرط هذا الجيش في معركة حامية الوطيس من أجل الاستقلال حيث أُرغم قائد القوات الفرنسية الجنرال روشامبو، في سنة 1803 على الاستسلام والتوقيع على المعاهدة التي سلم بموجبها مدينة كاب لدوسالين وسمح للقوات الفرنسية بالرحيل عن الجزيرة.

وبعد إعلان الاستقلال، عُيِّن دوسالين حاكماً عامّاً مدى الحياة، كما أعيدت التسمية القديمة للجزيرة وهي هايتي للتعبير عن إرادة القطع التام مع فرنسا. ومن ثم أعلن في فاتح يناير 1804 عن إنشاء جمهورية هايتي. فلأول مرة في تاريخ

البشرية، أقام عبيد متمردون دولة على أنقاض النظام الذي استعبدهم. وقد واجهت الدولة الناشئة مشاكل عديدة تتعلق بالتنظيم السياسي والصراع من أجل السلطة وإعادة البناء الاجتماعي وتقسيم الملكية. كما استهدفتها المشاعر العدوانية للقوى الخارجية لأنها كانت تمثل تحدّياً للنظام الكولونيالي في ذلك الوقت. ولذلك هُمّشت من الناحية الدبلوماسية حيث لم تُدعى لحضور مؤتمر بنما الذي حدّد مبادىء عدم تدخل القوى الخارجية في القارة الأمريكية. وللحصول على الاعتراف الدولي، كان على هايتي دفع تعويض مالي كبير لفرنسا.

أناتولي كروميكو

الفن التقليدي في إفريقيا الاستوائية (المنحوتات والأقنعة)

لم يأخذ الفن الإفريقي حقّه الكافي من الدراسة ضمن تاريخ الفنون العالمية، إذ لم تكن لأمريكا وأوروبا أية فكرة عن قيمة الإبداعات الفنّية التي خلفتها شعوب غربي ووسط إفريقيا الاستوائية، بل اقتصر الاهتمام بالآثار الفنية التي صنعتها أيدي الصناع الأفارقة على المتاحف وهواة جمع التحف.

وقد استأثر اهتمام الباحثين بقيمة الفن الإفريقي بعيد اكتشاف نقوش ومجسمات من البرونز خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر في بنين، ثم تتالت الاكتشافات بعد ذلك إلى غاية سنة 1912 حيث تأكّدت فُرادة المنحوتات والأقنعة الخشبية، ثم جاءت عمليات التنقيب التي أبرزت وجود عدة ثقافات بائدة خلّفت إنتاجاً غنياً من المنحوتات البرونزية والتماثيل الخشبية كثقافة إيف في نيجيريا وثقافة ساوو على الضفة الجنوبية من بحيرة تشاد.

ولا يُعرف الشيء الكثير عن تاريخ ثقافة الشعوب الإفريقية وذلك بسبب غياب مصادر مكتوبة إذ يغلب على التراث الإفريقي الطابع الشفهي، وبسبب قلة عمليات

التنقيب التي بوشرت في إفريقيا. فشكل ذلك عقبة كأداء أمام القيام بدراسات شاملة ومعمقة عن بدايات الفنون الإفريقية وتطورها.

ولا يتميز الفن الإفريقي بعناصره الجمالية فحسب، بل بالعناصر التي تنظم حياة الإنسان واحتياجاته اليومية. وفضلاً عن ذلك، يحبل الفن الإفريقي بالحمولات الدينية من خلال العدد الكبير الذي يلاحظه المرء من أقنعة ومنحوتات ونقوش، إلاّ أن فهم الفن الإفريقي واستيعابه يجب ألا ينحصر في البعد الديني الذي ترمز إليه هذه الآثار الفنية، بل يجب استحضار الجانب الجمالي كذلك. كما أن الأدب الغربي يشير إلى أن الأقنعة والمنحوتات الإفريقية استعملت لإخافة الناس، وهذا طرح صحيح في جانب منه على اعتبار أن الهدف كان هو حمل الإنسان الإفريقي على الإيمان بالقوى العليا وعبادتها حيث كانت الأقنعة تحمل صور أسلافهم الذين كانوا – حسب المعتقد الإفريقي – وسطاء بينهم وبين القوى العليا في العديد من المظاهر.

وعلى الرغم من النجاح الذي سُجل في دراسة الفن الإفريقي، ما زالت عدة إشكاليات معقدة بحاجة إلى المزيد من التمحيص والبحث، ومن ذلك الدراسة المورفولوجية للآثار الفنية التي تم اكتشافها، وأنواع الأنشطة الفنّية التقليدية ووظائفها وتأثيرها على تشكيل الفن الإفريقي المعاصر.

صاحب زاده يعقوب خان

الولوج إلى القرن الحادي والعشرين

ونحن نلج عتبة القرن الحادي والعشرين، يطالعنا السؤال التالي : ما طبيعة العالم الذي سندخله في السنوات القادمة؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل على درجة من الصعوبة بالنظر إلى الوتيرة المتسارعة والحجم الكبير للتحوّلات التي تنتظرنا.

وليس بمقدور عقل واحد أن يستوعب هذه التحوّلات الضخمة، بل كل ما بوسع المرء أن يقوم به هو تفحص بعض الجوانب في تغيرات الوعي التي قد تصاحب هذه التحوّلات.

لقد كان لتوسع الشبكة الإلكترونية للاتصالات كبير الأثر في إلغاء الحدود الجغرافية وإبطال مفهوم السيادة الوطنية، وحل محلها مجال جديد يعرف بالمجال السبرنتيقي وضع حدوداً أخرى متمثلة في كلمات السر والشاشات، وأضحى عنصرا مؤثرا في جميع مناحي الحياة والاقتصاد والعلاقات الخارجية والأمن القومي وسيادة الدولة. ففي مجال الاقتصاد على سبيل المثال، تتجه شبكة الشركات متعدّدة الجنسيات إلى تحويل العالم إلى وحَدة فريدة للتجارة والمال والتكنولوجيا، إذ لا تقف في وجهها الحدود، بل تنتقل من نقطة إلى أخرى من المعمورة، حافزها في ذلك إيجاد فرص مجزية للاستثمار. وفي هذا السياق، إذا كانت هذه الحركة الدائبة تنمي الاقتصاد، فإن دول العالم الثالث تجعلها رهينة ضغوط مزدوجة: فالاتحادات تضعف من الداخل بالانقسام وفي الوقت نفسه تنكمش سيادتها بفعل رياح العوْلمة. وفضلاً عن ذلك، قسمت هذه الحركة النشيطة العالم إلى كتلتين، كتلة ذات كثافة سكانية عالية تعاني الفقر والشح في الموارد، وكتلة تستفيد من حسنات التقدم التكنولوجي ووفرة الثروات.

وعلى امتداد الألفي سنة من تطور الفكر الغربي، طرأت تغيرات كبيرة وأتت كل فترة تاريخية بمنظومة لها رؤيتها الخاصة للواقع. فخلال الثلاثمائة سنة الأخيرة سيطر المفهوم العقلي النيوتوني على جميع جوانب الفكر العلْمي، إلاّ أنه بعد مرور مائتي سنة، جاء إنشتاين وما تبعه من اكتشافات في ميدان الفيزياء الكوانتية ليدفع عناصر الزمان والمكان والسببية إلى اتجاه غير واضح، كما أضحى المنطق الأرسطي غير صالح في ظل هذا التصور الجديد، إذ جمعت الفيزياء الكوانتية بين النقيضين بأن جعلت الشيء موجوداً وغير موجود في الآن نفسه.

إن الفترة القادمة ستشهد اندماج اكتشافات الفيزياء الكوانتية مع تصوّراتنا بطرق سيتغير معها الوعي، إذ سيكون التفكير العقلي غير كاف، إذ يلزمه قدرات أخرى كالحدس، ووعي ذاتي جديد سيغير طريقة إدراكنا لطبيعة الأمور.

إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا

عن مستقبل الهندسة المدنية

تتمثل أهداف الهندسة المدنية في تخطيط وتصميم وبناء وصيانة وإعادة تأهيل وهدم التجهيزات الأساسية الثابتة التي تعرف بالأشغال العامّة. وسيتحدّد مستقبل الهندسة المدنية بالطلب الذي سيتأثر بدوره بتطور العرض المتمثل في التقدم التكنولوجي. ومن المعروف أن الاستثمار في المباني الثابتة يسير وفق التصوّرات السائدة في المجتمع. وبالتالي، ففي المجتمعات المتقدمة سيأخذ تطور الهندسة المدنية بعين الاعتبار احترام بعض القيم كالحق في الحياة ورفاهية المواطنين والمحافظة على الموروث الطبيعي والثقافي. وارتباطاً بذلك، سيستند تخطيط وتصميم البنايات إلى دراسة المعطيات البيئية.

وبما أن جودة المباني ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجودة مواد البناء، فإنه من المتوقّع أن تحظى الخرسانة بالمقام الأول، لكن سيتم تحسين فاعليتها. وفي هذا الباب، تنتصب مسألة الاستدامة التي لا تعني تطوير خاصيات المواد، بل تطوير مسألة تكيف المباني مع الظروف الطارئة.

أما مكوّنات الفولاذ، فقد تحل محلّها مكوّنات اللدائن التي تقاوم عوامل التآكل والصدإ أكثر من الفولاذ كما أنه يسهل تقطيع وتجميع أجزائها. لكن بما أن هذه المكونات أقل استدامة من مكوّنات الفولاذ، فيجب أن تعوض بشكل دوري، وهو ما يوحي بأنها ستستعمل أساساً في البنايات الخفيفة.

ومن الميادين التي تتدخل فيها الهندسة المدنية نذكر بنيات نُظُم النقل حيث نجد أن الدول المتقدّمة أقامت عدة شبكات للطرق والسكك الحديدية تؤمن حركة ذات سرعة عالية. ولا تقف هذه الشبكات عند تطوير أنظمة جديدة للجر، بل تجدُ في وضع خطوط مستقيمة لا تقاطع فيها، وهو ما يعني إنشاء عدد كبير من القناطر والأنفاق. وإلى جانب عنصر السرعة يجب الأخذ بعين الاعتبار تنامي حجم العربات، وهو ما يستوجب تدعيم القناطر والأنفاق وصيانة الأرصفة سواء في الطرق أو المطارات.

ويتطلب التعامل مع الأشغال العامة من المهندس المدني ألاّ يعارض قوى الطبيعة، بل يجب أن يوظفها لمصلحة الإنسان. فمقاومة الطبيعة هي في أحسن الحالات هدر للطاقة، وهو ما يعني أنه كلما عمل المهندس على إدماج المباني في البيئة، اقتصد في التكاليف. ومعرفة الطبيعة يجب أن تعضَّد بالنتائج والمناهج التي توفّرها مختلف العلوم ومنها العمارة وتخطيط المدن وعلوم الحاسوب والإعلام، والطب والصحة العامّة، والاقتصاد والتدبير، وعلم الاجتماع والعلوم البيئية والديمغرافيا والعلوم القانونية والأخلاق. ولا يعني ذلك أنه على المهندس المدني أن يكون متمكّناً من كل هذه العلوم، بل يجب أن تستعمل في فرق عمل ذات تخصّصات متعدّدة.

وإجمالاً، يتعين على المهندس المدني في المستقبل أن يكون تقنياً حاذقاً ملما بالتطور الذي يقع في ميدانه وأن تحذوه الرغبة في التعاون مع المهنيين المشتغلين في ميادين أخرى.

analysis of the external influences that the author received and which he introduced into his music, the teaching of singing and the names of singers as well as the various registers of musical voices.

INTRODUCTION TO THE WORK ENTITLED

"HAWI' LFOUNOUN WA SALWATUL' MAHZOUN"

The author of this work is the Egyptian musician Ibn Attahan. He lived in the 5th century of Hegira /XI century, during the reign of the Fatimid Caliphs Al-Hakim and Ad-Dahir etc. He died in 449 A.H.

Ibn Attahan got his instruction from his father, one of the great Egyptian masters of the song and musical composition in his day. From his earliest years, Ibn Attahan acquired a wide knowledge and made a brilliant performance in the art of singing and musical instruments of all kinds. Thanks to this musical knowledge, he was the artistic adviser of Caliph Ad-Dahir as well as the companion of many dignitaries.

The author published his work with an introduction from which a great part was lost. He expounded in this writing the dialectical relation which binds science and artistic work. He stressed also that science is a field which is not within the range of everyone while artistic work remains accessible to all.

The author divides his work into two parts, the first one contains topics dealing with the voice as well as the techniques of singing and musical composition, the influence of music on the listener, and some biographies of musicians of the time of the pre-Islamic period, the period of the prophet and his caliphs, and the reign of the Umayyad and the Abbasids.

The second part of this work deals with musical performance, the methods of learning and the various musical instruments.

This article divides the work in the form of axes. The first axis refers to the musical sound or the sung piece as it was described by Al-Asphahani in his work *"Kitab Al-aghany"*. This deals with the components of music such as melody, rhythm, poetry, percussion etc. The second axis refers to the voice and its production by the vocal cords, then it proceeds to comparing the various human voices. It introduces also the way in which a singer should behave within the musical circles. The third axis pertains to musical instruments. The fourth axis contains general information such as the

Abdelaziz Benabdeljelil

INTRODUCTION À L'OUVRAGE INTITULÉ

"HAWI LFOUNOUN WA SALWATUL'MAHZOUN"

L'auteur de cet ouvrage est le musicien égyptien Ibn Attahan. Il vécut au V° siècle de l'Hégire (XI° s. J.C), durant le règne des Khalifes Fatimides Al-Hakim et Ad-Dahir etc. Il mourut en l'an 449 H.

Ibn Attahan reçut son instruction de son père, l'un des grands maîtres égyptiens du chant et de la composition musicale de son temps. Il put, dès son jeune âge, acquérir un savoir étendu et une pratique de virtuose dans l'art du chant et des instruments musicaux. Il fut le conseiller artistique du Khalife Ad-Dahir ainsi que le compagnon de nombreux dignitaires.

Ibn Attahan publia son ouvrage avec une introduction dont une grande partie est perdue. Il y expose la dialectique qui lie la science au travail artistique et souligne que la science reste un domaine qui n'est pas à la portée de tout le monde, tandis que le travail artistique demeure accessible à tous.

L'auteur divise son ouvrage en deux parties, la première comprend les thèmes traitant de la voix et des techniques du chant et de la composition musicale, l'influence de la musique sur l'auditeur, quelques biographies de musiciens du temps de la période préislamique, de la période du Prophète et de ses Khalifes, et du temps des Omeyyades et des Abbassides.

La seconde partie de l'ouvrage comprend la pratique musicale, les méthodes d'apprentissage et les différents instruments de musique.

Le présent article divise l'ouvrage sous forme d'axes. Le premier axe se rapporte au son musical ou la pièce chantée comme cela fut décrit par Aboul Faraj Al-Asfahani dans son ouvrage encyclopédique "*Kitab Al-aghani*". Il comprend les composantes de la musique tels la mélodie, le rythme, la poésie, la percussion etc. Le deuxième axe se rapporte à la voix et à sa production par les cordes vocales. Il procède à la comparaison des différentes voix humaines. Il introduit aussi l'art de se conduire du chanteur dans les cercles musicaux. Le troisième axe traite des instruments de musique. Le quatrième comprend l'analyse des influences extérieures que subit l'auteur et qu'il introduit dans sa musique, l'enseignement du chant, le répertoire des chanteurs et les différents registres des voix musicales.

On s'aperçoit ainsi qu'à l'instar des poètes occidentaux tels Ezra Pound et T.S. Eliot, les poètes arabes ont cherché à modifier les structures stylistiques de l'écriture poétique afin de permettre au poète de s'exprimer dans le langage de son temps et de se libérer des strophes qui caractérisaient l'écriture poétique ancienne.

Cependant, l'auteur semble douter du succès de cette entreprise qui, selon lui, a donné lieu à une poésie médiocre. L'auteur pense que les poètes arabes, en voulant imiter les poètes occidentaux, ont échoué pour des raisons linguistiques car l'arabe diffère des autres langues. La quête de la modernisation dans la poésie arabe est un échec sur le plan littéraire.

INTRODUCTION TO THE STUDY OF MODERNITY IN ARAB POETRY

The changes that took place in the second half of the XXth century upset the order of the political, economic, cultural and social system. These in turn, gave birth to a new vision of the world. Even the way to express oneself or give one's opinion underwent a major change in style and image.

Western literature and in particular poetry, were swept by a wave of modernity which transformed the form and the substance. The reason was that literature was intended to underlie the various changes that have occurred within its environment. Arab literature was also affected by these changes, especially poetry.

One realizes thus that following the example of Western poets such as Ezra Pound and T.S. Eliot, Arab poets sought to modify the stylistic structure of their poetic writing in order to make it possible for the poet to feel free to express himself in the language of his time and to be released from the stanzas which characterized the old poetic writing.

However, the author seems to be sceptical about the success of this enterprise which, according to him, produced poor verses. The author thinks that Arab poets, wanting to mimic the reforms undertaken by Western poets failed in their task for linguistic reasons. Arabic language differs from the other languages and this is why the search for modernization in Arab poetry is a failure on the literary level.

A MOMENT OF MAN'S INTROSPECTION

The author is interested in recalling his childhood experiences and behaviour. He has a keen desire to probe into past events from the early period of his childhood. The recollection and the marvelous feeling he experienced at that time led him to wonder why man's memory keeps some events and drop others into oblivion. How does our mind select events to stock them and which criteria determine this selection? These are the questions that have been answered by experts in the field. Some people can't believe that a child's memory can keep some experiences that happened at an early stage of childhood. However, some research in this field have proved that such thing is possible when the event is related to man's quest to assert his self, when the child reaches a goal he has set himself to attain or when he succeeds in overcoming an obstacle. These special events in a child's life carry their weight, because they either teach him a lesson in patience or bring him further in adulthood, by broadening the limits of his small world and opening up new prospects before him.

The turning point in a child's life is when he learns how to read and write. This new move in his life teaches him how to think and behave rationally thanks to the stories and tales he reads in books.

Actually reading became a passion, the outcome was naturally a strong urge to write and this is what the author did for the rest of his life.

Nasser Eddine Al-Assad

INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA MODERNITÉ DANS LA POÉSIE ARABE

Les changements qui eurent lieu dans la deuxième moitié du XX° siècle ont bouleversé l'ordre des systèmes politiques, économiques, culturels et sociaux. Une nouvelle vision des choses est née qui influença la manière de s'exprimer dans la création littéraire.

Dans la littérature occidentale, la poésie, particulièrement, avait été touchée par un courant de modernité qui influença le fond et la forme. La littérature put ainsi accompagner les changements qui avaient affecté la société. La littérature arabe fut également touchée par ces changements, surtout la poésie.

destitute by means of the *Zakat*. The Sharia has established the criteria that govern the *Zakat*. Such principle also meets the need to ensure a decent life for the individual and a certain harmony of social structure. The Sharia underlines the necessity to promote justice and equality for all in order to maintain a social balance.

Ahmed Sidqi Dajani

PÉRIPLE MÉDITATIF D'UN HOMME

L'auteur est intéressé par les expériences et le comportement de son enfance. Il désire plonger dans des événements passés, en particulier ceux qui sont en relation avec la toute première période de son enfance. Le souvenir et le sentiment merveilleux qu'il a éprouvé à ce moment-là le mènent à se demander pourquoi la mémoire d'homme garde trace de certains événements et laissent d'autres plonger dans l'oubli. Pourquoi certains événements se gravent-ils dans notre esprit et quels sont les critères qui déterminent ce choix? Ce sont là des questions auxquelles ont répondu les spécialistes. Certaines personnes ne croient pas qu'on puisse se rappeler des événements des toutes premières années de notre enfance. Cependant, les recherches menées dans ce domaine ont montré qu'une telle chose est possible quand l'événement est en rapport avec l'affirmation de soi ou de ses relations avec l'entourage immédiat. En règle générale, l'événement marque l'atteinte réussie d'un but fixé ou d'un obstacle surmonté. Les événements de cette nature portent leur propre poids dans la mesure où ils se rapportent à l'apprentissage par l'enfant d'une leçon de patience ou d'une valeur qui le projette dans l'âge adulte, en élargissant les limites de son petit monde et en ouvrant de nouvelles perspective devant lui.

Il reste que le point crucial de la vie d'un enfant est le moment où il maîtrise la lecture et l'écriture. Ce nouveau tournant dans sa vie lui enseigne comment penser et se comporter rationnellement grâce aux histoires et aux contes qu'il lit dans les livres.

En fait, la lecture est devenue une passion pour l'auteur, cela lui a naturellement inspiré un besoin pressant d'écrire, ce que l'auteur a fait durant toute sa vie.

Le travail reste un droit pour toutes les personnes. L'Islam ouvre la voie à tous les individus qui sont à la recherche d'un travail. La terre entière est à la disposition de l'homme en quête d'un travail. Le travail manuel ou intellectuel revêt une grande importance dans l'Islam et la tradition.

Un autre aspect qui caractérise l'entraide sociale est la *Zakat*. C'est une prescription qui régit la vie sociale musulmane et qui trouve sa raison d'être dans la lutte contre la pauvreté et les distorsions sociales. La législation musulmane demande à l'Etat et à l'individu de s'engager à porter aide et soutien aux pauvres et aux démunis de la société grâce à la *Zakat* qui constitue ainsi un des aspects de l'entraide sociale.

SOCIAL MUTUAL AID, ONE ASPECT OF THE PROTECTION OF HUMAN RIGHTS IN ISLAM

Social mutual aid which is one of the foundations of Islam represents a guarantee for the protection of human rights. It is also a guarantee of livelihood and work for each individual. Work being one of the major rights by which the individual can provide for his needs. Moreover, society must organize the status of the worker, ensure wages to him and protect him from any form of exploitation. Indeed, work must obey to the standards in use, in order to protect man's interests and to ensure his freedom and dignity.

Social mutual aid has a social and economic dimension insofar as it is given the responsibility to ensure the citizen a minimum of sufficiency and a minimum of richness. In addition, it becomes essential if the individual cannot earn his living by his own efforts. In such a case, society must provide for him through social solidarity.

Work remains a right asset for any individual in Islam. In addition, Islam doesn't confine the search for work within one's country. Man is born to be universal. So, the whole earth is at the disposal of any individual in search of a job .Indeed, manual as well as intellectual work has a great importance in Islam and tradition.

Another aspect which characterizes social mutual aid is the *Zakat*. It is a principle which governs Moslem social life and which finds its raison d'être in restoring social justice. The Moslem legislator calls upon the State and the individual to provide assistance and support for the poor and the

the one hand to political reasons, and on the other hand to the difference in the way of dealing with the jurisprudence heritage and its social purports that do not keep pace with the development of Moroccan society.

The reform of the Family Code was founded upon a new philosophy; that is a transition from a hierarchy hovering over the patriarchal authority to a structure that confers rights and obligations to each member of the family. The objective is to preserve the dignity of each member and to ensure cohesion within the nucleus of the family. Hence, a number of principles have been drawn out such as the sharing of the family responsibility between the husband and the wife, equality between the man and the woman, the recognition of the rights of the child and the acknowledgement of the justice principle that entrusts the Judiciary with the cases of divorce.

The new Family Code is in keeping with the general legal pattern that Morocco wants to promote in order to modernize society and to consolidate the institutions. However, to materialize the essence of this new legislation, particular attention ought to be allotted to the execution of the provisions contained in this Code. In this respect, the Judiciary has to be well equipped with qualified magistrates and the execution proceedings have to be well adjusted and clear-cut. Equally important, the enforcement of this law has to be seconded by a substantial contribution from the different spheres of education and the media as well as the organizations of civil society. Their role is so primordial that their sustained efforts would help in producing sensible citizens having deep respect for law.

Idriss Alaoui Abdellaoui

L'ENTRAIDE SOCIALE, UN ASPECT DE LA PROTECTION DES DROITS HUMAINS DANS L'ISLAM

L'entraide sociale est l'un des fondements de l'Islam et constitue l'un des aspects des droits de l'homme. C'est, au niveau de la société, un garant de subsistance et de travail pour chaque individu. Le travail étant l'un des moyens essentiels pour que l'individu puisse subvenir à ses besoins.

L'entraide sociale intervient dans le cas où l'individu ne peut assurer son gagne-pain par ses propres efforts. Dans un tel cas, la société se doit de le prendre en charge par un effort de la solidarité sociale.

héritage qui a permis la mise en place de la réforme et le consensus qu'elle a obtenu.

La réforme du Code de la Famille a été fondée sur une nouvelle philosophie. C'est une transition allant d'une hiérarchie axée sur l'autorité patriarcale à une structure qui confère des droits et des obligations à chaque membre de la famille, l'objectif étant de préserver la dignité de chacune des composantes familiales.

Un certain nombre de principes ont été entérinés comme le partage de la responsabilité entre le mari et l'épouse, l'égalité entre l'homme et la femme, la reconnaissance des droits de l'enfant et la soumission des cas de divorce à l'autorité des magistrats.

Le nouveau Code de la Famille est en accord avec l'arsenal judiciaire que le Maroc veut se donner afin de moderniser la société et consolider les institutions. Toutefois, pour valoriser l'essence de cette nouvelle législation, une attention particulière doit être accordée à l'application des dispositions de ce code. A cet effet, l'appareil judiciaire devrait être renforcé par des magistrats qualifiés. Les procédures devraient être précises et bien définies. En outre, il incombe aux secteurs de l'éducation, des médias et aux organisations de la société civile de déployer des efforts concertés afin d'informer les citoyens et de les préparer à prendre leurs responsabilités devant les dispositions du nouveau code. Le but recherché est bien entendu une meilleure compréhension du sens de la famille et un meilleur vécu quotidien allant de pair avec la modernité sans renier l'identité.

THE SOCIAL AND CULTURAL DIMENSIONS OF THE FAMILY CODE

The last reform of the Family Code is a landmark in the history of Moroccan society for it entails a change in the conception of the family and the different relations within this institution.

Since the independence of Morocco, a lot of changes have been occurring in the society. It was obvious that these changes have generated some phenomena that have made the law in contradiction with reality. The new economic needs of society and the spreading culture of law and rights have made it necessary that new reforms be introduced. However, this reform had to be in conformity with the Islamic teachings. In this regard, the conflicting views that characterized the debate within the different spheres were due, on

Obviously, these considerations do not imply that the principle of the women's liberation should be called into question. But this query calls upon men and women of goodwill to establish *a long concerted reflection* using their scientific competences and their capacity to overcome conformist trends and to avoid the tendencies of fashion. The relationship between the two sexes requires a thorough study, made urgent by the combined impacts of contraception, artificial procreation, of vulgarizing, even the celebration of the *deviations* of all kinds, and the fact that the *female body* has dangerously been alienated due to the aesthetic trends that it has been following, and the fact that the *star image* has used the female body in vulgar commercials to make an insidious psychological use of the male instincts.

The article concludes by koranic quotations magnifying the *solemnity of the biological pact* which governs the relations between the man and the woman, and exalting the moral richness of a harmonious marital union. Couldn't the debate on the issue of the veil be used as a starting point for a *scientific study* of all pending issues between the laic and the believers of all religions?

Rahma Bourqia

LES DIMENSIONS SOCIALES ET CULTURELLES DU CODE DE LA FAMILLE

La dernière réforme du Code de la Famille est un événement marquant dans l'histoire de la société marocaine car elle apporte des solutions, longtemps souhaitées, aux blocages que rencontre le couple et la famille entière dans le quotidien et en cas de litige.

Depuis l'indépendance du Maroc, des changements majeurs se sont opérés au niveau de la société. Ces changements avaient généré des phénomènes que les textes de loi en vigueur ne peuvent plus assimiler. Les nouveaux besoins économiques de la société ainsi que la conscience toujours croissante des droits essentiels ont suscité le besoin d'introduire de nouvelles réformes. Cette réforme devrait s'opérer conformément aux préceptes de l'Islam. Des points de vue contradictoires ont caractérisé le débat préparatoire. Ils étaient dus à des considérations politiques et au contenu de l'héritage islamique en la matière qu'il convient d'adapter aux temps modernes sans porter atteinte au dogme. C'est la richesse de cet

be completely *innocent*. Moreover, clothing is only the most external of the three veils intended - by nature and the culture- to help the young woman mainly in *not selling off her femininity* , if she seeks to be loved and not to be only desired. The two others of these three veils are decency, shown mainly by the circumstantial blushing of the face, and the hymen the rupture of which should normally be the crowning achievement of a deep sincerely shared love. In connection with the clothing veil, the author is struck by the parallel that might be drawn between the content of certain Koranic verses and of scientific findings such as the need for a man to dress himself owing to the fact that the *evolution* made him lose his fur *"to the children of Adam We suggested wearing clothes intended to cover (their) nudities"*, says Allah in the Quran. Social psychology corroborates this premise: any clothing is a veil in itself, because it is intended to cover the individual anatomical characteristics. Chafik describes here, the disastrous socio-economic state, of the Arabian Peninsula, at the time of the koranic revelation. In Mecca and Medina particularly, the procuring related to slavery had become a true institution. Hence, in order to sell their charms, young female slaves were forced to exhibitionist practices (*At-tabarruj*), in public places, with an aim of arousing the libido of the male race and thus satisfying the pecuniary requirements of their masters. In addition, the Quran has, concomitantly with the precept of wearing the veil by female believers, ordered the owners of young slaves not to force them to prostitution.

It is thus the dissolution of morality in Arabia where an endemic socio-economic misery prevailed that *justified* the obligation made to the Moslem woman to dissociate herself from her likes by wearing decent clothes. This decency urges to ban neck opening, and to avoid wearing figure-hugging clothes and the use of transparent fabric. It is striking to note that these commands reflect well the conclusions of biological anthropology and social psychology. The author wonders about the profound motivations which push the *modern woman* to exhibit her charms to the maximum, abusing thus of the genetic authority which her femininity and natural attractiveness confer to her sex. Does she seek, unconsciously, to avenge the *weaker* sex for humiliations and injustices to which she has been subject through times? Doesn't her behavior affect in the long run, the health of male psyche? After all, the man still belongs to the *animal kingdom.*

sert de support visuel en de vulgaires spots publicitaires mettant en œuvre une insidieuse instrumentalisation psychologique des instincts masculins.

L'article se termine par des citations coraniques magnifiant la *solennité du pacte biologique* qui régit le rapport entre l'homme et la femme, et exaltant la richesse morale d'une harmonieuse union conjugale. La discussion du problème du voile ne pourrait-elle pas servir d'amo*rce à un examen scientifique de toutes les questions soulevées, entre laï*cs et religieux de toutes confessions ?

THE WOMAN TORN BETWEEN THE STRING AND THE BOURGA

By making the wearing of the *Islamic* veil a political topic of debate, the laic France expresses its fear as much to settle the matter of *a crawling Islamism* as that of a vague apprehension of an occult return of catholic dogmatism to the public school. Surprised by the fact that no speaker got the bottom of this matter, namely the relevance or the irrelevance of the need for the woman to get dressed decently, as preached by the clothing morals of the three monotheistic religions, and even by the Chinese traditional culture, Mohammed Chafik proposes to seek for the arbitration of human sciences, in their most recent developments.

Supporting his arguments by the conclusions of some well-known W*estern researchers*, including a Noble prizewinner, in physical anthropology, social psychology, and ethology, the author considers that the woman is invited to *hold in reserve* the essence of her femininity, from antagonisms which characterize, in the human being, the relations between the biological element and the cultural one. Physical anthropology teaches us, for example, that the *stimuli releases* of the human erotism are not only dependent on *the pheromones* and the odors related to the estrus, as in the animal; they depend initially on the overall view of the female body, and, in a more particular way, the aspect of the skin, then the volume and the form of the breasts and the posterior. It is the *bipedal nature* of the human being which dictates these processes, by leading the vulva of the woman to be hidden and to delegate a part of her capacity of attractiveness to other parts of the body. More than one literature accounted for this phenomenon in the more or less remote past history. Pre-Islamic Arab poetry distinguished itself in this field. From the point of view of social psychology, in one of its most recent conclusions, a man's glance at a woman's naked body could not

lui a fait perdre sa fourrure. *"Aux enfants d'Adam Nous avons suggéré de porter des habits destinés à recouvrir [leurs] nudités"* dit Allah dans le Coran. Et la psychosociologie ne dit pas autre chose : tout vêtement est un voile en soi, car il a aussi pour fonction de recouvrir des particularités anatomiques individuelles. Chafik décrit ensuite l'état socio-économique, désastreux, de la péninsule arabique, à l'époque de la révélation coranique. A la Mecque et à Médine particulièrement, le proxénétisme lié à l'esclavagisme était devenu une véritable institution. Il résultait de cette situation que les jeunes esclaves de sexe féminin se trouvaient contraintes, pour vendre leurs charmes, à des pratiques exhibitionnistes (*at-tabarruj*), sur la voie publique, dans le but d'aguicher la gent masculine et de satisfaire ainsi aux exigences pécuniaires de leurs maîtres. Aussi, le Coran a-t-il, concomitamment à la prescription du port du voile par les croyantes, ordonné aux possesseurs de jeunes esclaves de ne pas les forcer à se prostituer. C'est donc la dissolution des mœurs d'une Arabie où sévit une misère socio-économique endémique qui *a motivé* l'obligation faite à la musulmane de se démarquer de ses congénères par la décence de sa tenue vestimentaire, laquelle décence appelle à bannir le décolleté, et à éviter le port du vêtement moulant et l'usage du tissu transparent. Il est frappant de constater que ces commandements reflètent bien les conclusions de l'anthropologie biologique et de la psychologie sociale. Et l'auteur de s'interroger sur les motivations profondes qui font que la *femme moderne* a précisément tendance à exhiber ses charmes au maximum, abusant ainsi de *l'autorité génésique* que lui confèrent sa féminité et son pouvoir attractif naturel. Cherche-t-elle, inconsciemment, à venger le *sexe faible* des humiliations et des injustices qu'il a subies à travers les temps ? Son comportement n'a-t-il vraiment aucune incidence sur la santé du psychisme masculin ? Après tout, l'homme appartient encore au *règne animal.*

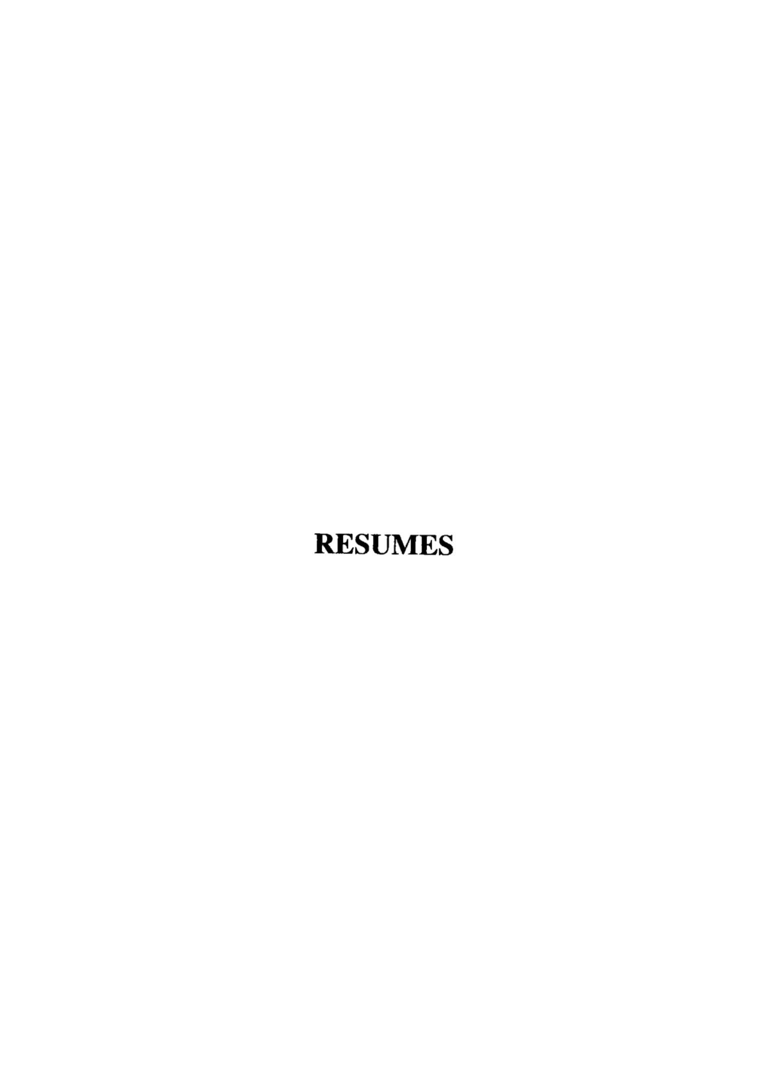
Ces considérations ne reviennent évidemment pas à dire que le principe de la libération de la femme devrait être remis en cause. Mais le questionnement est permis ; il interpelle les hommes et les femmes de bonne volonté que désignent à une *longue réflexion concertée* leurs compétences scientifiques et leur capacité à surmonter les conformismes et à échapper aux effets de modes. L'état des lieux dans le domaine des rapports entre les deux sexes nécessite un examen approfondi, rendu urgent par les impacts conjugués de la contraception, de la procréation artificielle, de la banalisation, voire la célébration des *déviations* de toute sorte, et la chosification dangereusement aliénante subie par le *corps féminin* à travers les bricolages esthétisants dont il fait l'objet, et le fait que l'image de la *star*

Mohammed Chafik

LA FEMME TIRAILLÉE ENTRE LE STRING ET LA BOURGA

En faisant du port du *voile islamique* un thème de débat politique, la France *laïque* manifeste autant sa crainte de voir s'installer à demeure un *islamisme rampant* qu'une vague appréhension d'un retour en catimini, à l'école publique, du dogmatisme catholique. Surpris du fait qu'aucun intervenant n'a abordé le sujet en son fond, à savoir la pertinence ou la non-pertinence de la nécessité pour la femme de s'habiller *décemment*, comme le préconise la morale vestimentaire des trois religions monothéistes, et même la culture classique chinoise, Mohammed Chafik se propose de solliciter en la matière l'arbitrage des sciences humaines, dans leurs développements les plus récents.

Etayant son argumentation sur des conclusions de chercheurs *occidentaux* de renom, dont un Prix Nobel, en anthropologie physique, en psychosociologie, et en éthologie, l'auteur estime que la femme est invitée à *tenir en réserve* l'essentiel de sa féminité, de par les antagonismes qui caractérisent, chez l'être humain, les rapports du biologique avec le culturel. L'anthropologie physique nous apprend, par exemple, que les *stimuli-déclencheurs* de l'érotisme humain ne sont pas dépendants des seuls *phéromones* et des odeurs liées à l'oestrus, comme chez l'animal ; ils dépendent d'abord de la vue d'ensemble du corps féminin, et, de façon toute particulière de l'aspect de son épiderme, puis du volume et de la forme de ses seins et de son postérieur. C'est la *bipédie* de l'être humain qui a ainsi ordonné les choses, en amenant la vulve de la femme à se dissimuler et à déléguer une partie de son pouvoir attractif à d'autres parties du corps. Plus d'une littérature a rendu compte du phénomène en des passés plus ou moins lointains. La poésie arabe antéislamique s'est même distinguée en ce domaine. Du point de vue de la psychologie sociale, dans l'une de ses plus récentes conclusions, un regard d'homme porté sur un corps nu de femme ne saurait être tout à fait *innocent*. Au demeurant, le vêtement n'est que le plus extérieur des trois voiles destinés- par la nature et la culture- à aider la jeune femme en particulier à ne pas *brader sa féminité*, si elle cherche à se faire aimer et non à se faire seulement désirer. Les deux autres de ces trois voiles sont la pudeur, se manifestant principalement par le rougissement circonstanciel du visage, et l'hymen dont la rupture devrait normalement être la consécration d'un profond amour sincèrement partagé. A propos du *vêtement-voile* l'auteur est frappé par le parallèle pouvant être fait entre la teneur de certains versets coraniques et des *constats scientifiques*, tel par exemple le besoin pour l'homme de se vêtir en raison du fait que *l'évolution*



RESUMES

That is to say that progress in civil engineering calls for a better knowledge of Nature.

Knowledge of Nature is not enough, however. It is necessary for civil engineers to be equipped with results and methods originating both in the sciences on which civil engineering has traditionally been based, and on other sciences, both hard and soft.

Mention must be made, *inter alia*, of architecture and town-planning, urban anthropology and psychology, the sciences of computation and information, medicine and public health, computer and information sciences, medicine and public health, economics and management, sociology, demography, environmental sciences, juridical sciences, and, last but not least, ethics.

Referring to such a broad range of knowledge does not require, of course, that civil engineers should master all these sciences, but that they should more and more become used to work in multidisciplinary teams. It will also oblige them to resort systematically to intelligent systems whose application in civil engineering is still in the development stage.

The evolution of the information sciences, technologies and industries will have important economic and social consequences affecting the whole productive sector and, therefore, the construction industry.

The use of such tools will not, however, preclude the need for an integrated training of the type of the one that has hitherto been given by engineering schools and, generally speaking, by the educational system as a whole.

In other words, the civil engineer of the future must be a skilled technician informed about the progress in his field and open to cooperation with professionals of other fields.

But, more than a technician, he must be a cultured and socially responsible man.

Speaking of seas and oceans, it is important to mention that port structures (harbours, terminals, etc.) will continue to be, all over the world, infrastructures of vital importance. A remarkable development in this sector is thus to be expected.

Problems of the coastline will grow exponentially, mingling with those of estuaries and lagoons. These are indeed preferential areas for human occupation and economical development, and show great ecological sensitivity and environmental interest. The much discussed possibility of a rise in the level of the seas, due to the greenhouse effect, will lead to growing attention to those areas, in particular in what concerns coastal protection works.

Inland water media, both in the component of rivers, brooks and other surface watercourses, as well as in that of groundwater, represent an important resource for domestic, public, industrial and agricultural supply, discharge of wastewater, energy production, river navigation, leisure and recreation. Their rational use will orientate the development of hydraulic civil engineering in the sector.

It is important to bear in mind that the future of hydraulics is closely bound up with the world water market, in which quality problems have been gradually gaining weight, although without the quantitative aspects being neglected.

Basic sanitation, which covers water supply and the discharge and control of wastewater from urban and industrial centres, is vital for public health and comfort, as well as for the protection of the environment. The development of the sector is unquestionable and challenges are to be expected as regards the desalination of seawater, increasingly sophisticated depollution techniques, and the reuse of wastewater for irrigation.

As regards the actions exerted on works, civil engineers have to be more and more aware that, rather than oppose the forces of Nature, they should channel them for man's benefit, and that this calls, of course, for a better knowledge of such forces.

The conception of the engineer fighting against the environment is out of date. Struggling against Nature represents, at the best, a waste of energy, which means that, in principle, the better the works are integrated in the environment, the more economical they will be.

assemble. Since, however, these components are less durable than steel components, they will have to be periodically substituted, and this suggests that they will be used mainly in light constructions.

The civil engineers of the 21st century will be faced with major rehabilitation works, or even with the large-scale demolition of constructions which today seem to be of questionable quality. Hence, it seems that, in advanced countries, a possible diminution in investments in new works will be largely offset, not only by the construction of new works in less developed countries, but also by the rehabilitation of infrastructures that now already exist, but are increasingly degraded, in the former.

Among the different areas of civil engineering, transportation systems substructures are the ones in which, even in highly developed countries, a larger number of new works are foreseeable. Completely new high speed road and railway networks are indeed already being implemented. Such high speed networks involve, not exclusively the development of new locomotion systems, but also straighter tracings with no crossings, and, therefore, a large number of bridges and tunnels. High speed is just one component of the response that has to be provided to the enormous increase in the volume of goods and passengers to be transported. The other component is the increase in the size of the vehicles. Such increase implies a need to reinforce already existing bridges and tunnels, and makes it unavoidable a quicker degradation of the pavements, both in roads and airports, that will demand a continuous rehabilitation of such works.

Natural materials, such as soils and rocks, whose durability is generally greater than that of manufactured materials, and whose evolution accompanies the rhythm of Nature, will also benefit from the fact of their behaviour becoming better and better known and of suitable techniques for making use of them becoming available. Modern technologies make possible huge underground works for the most diverse purposes. Pressure from urban development, industry and also of an environmental kind will mean opening more and larger cavities in the subsoil. In works of this type, the material will be used in its natural deposit form. Great progress is also to be expected as regards foundations at the bottom of the sea, even at great depths.

concrete, such as in steel, it will be dangerous to increase the strength if such strengthening leads to greater brittleness. High-performance materials are of higher interest than high-strength ones.

This leads to the problem of durability, which involves, not only the evolution in time of the properties of the materials, but also the adaptability of the works to new possible requirements. Works cannot indeed be constructed for ever and the initial cost of a construction is, in principle - failing a qualitative leap forward in what technology has to offer -, as great as its life expectancy is long.

We are, nowadays, fully aware that, broadly speaking, the overall cost of works reaches its minimum for values of the respective durability that are greater than those which were considered acceptable until quite recently. It is the need to guarantee the use of works during the longer period for which they are constructed that causes preoccupation with their adaptability, involving aspects connected with inspection, maintenance, repair, adaptation and demolition.

As regards materials, it is to be noted that the reinforced concrete structures, even more than the ones built in steel, produce an impression of being perennial that does not correspond to reality. It is known that, throughout the life of the work, the aggregates gradually react chemically with the cement and that, at long term, owing to these reactions, the concrete tends to be permeable. At a still longer term, it will lose cohesion.

Large structure, such as concrete dams made up of simple concrete, are thus threatened with unserviceability and even with collapse. Reacting to the environment, moreover, the concrete, initially basic, tends to become neutral. In reinforced concrete works this will lead to a chemical attack on the steel reinforcements. Special techniques based on the incorporation of molecules with dimensions of the order of a few *angströms* may make concrete more compact and therefore less permeable. Painting of the surfaces may also prolong its life.

It is possible, however that natural rocks and bricks, owing to their capacity for withstanding the aggressiveness of some kinds of environments, in particular the marine environment, may later be reinstated as construction materials.

Steel components may come to be partly replaced by plastic components, which are less subject to corrosion and easier to execute and

The planning and design of works present themselves to modern civil engineering as an optimization process and, therefore, as a choice of the optimum solution from a set of possible solutions. Such choices will tend to be preceded by increasingly fine cost-effectiveness analyses, involving considerations that will take into account hard to quantify cultural, social, moral or psychological factors, and will not be thus exclusively of an economic or utilitarian nature.

Considering the limitations of resources to which advanced societies are particularly sensitive, the reduction of costs will call for the rationalization aimed by the theory of safety, i.e., for conceiving works so as to minimize their overall costs, i.e., constructions costs + operation costs + costs associated with lack of quality, including in the latter costs for prevention of damages and for evaluating quality, as well as costs connected with the risks associated with failure to comply with essential requirements.

However generalised, these costs must be used only for a general orientation. It must be recognised indeed that the progress of civil engineering requires not only the attribution of more realistic values to the parameters that quantify safety, which will call for better knowledge of the behaviour of works and the forces likely to act on them, but also for a better quality of management, which involves the implementation of procedures for controlling every phase, from the conception to the actual use of the works.

Knowledge of the behaviour of works means systematic monitoring of works of the same kind already constructed, and the construction of models incorporating the results of such monitoring.

In structural engineering, such models are, nowadays, of a mathematical nature. In hydraulics, however, physical models are still important, although mathematical models are increasingly being used. It is likely that, in the future, mathematical models will allow the simulation of the different kinds of failures of works and enable engineers to analyze by computer the behaviour of works subjected to actions likely to cause them.

The quality of works is closely connected with the quality of the construction materials. As regards the latter, it is to be expected that concrete will continue to hold the fist place. It will simply be improved. Improving should not however mean merely strengthening. Indeed, in

ON THE FUTURE OF CIVIL ENGINEERING

E. R. de Arantes e Oliveira

Although there is a large risk involved in trying to fit into a formula the vast world of civil engineering, I think that it is worth starting by defining its aim : the planning, design, construction, maintenance, rehabilitation and demolition of major fixed equipments which are known as works.

As large and therefore and therefore costly equipments are involved, the future of civil engineering will be determined by large-scale demand and this will, in itself, be influenced by the evolution of supply, that is, by technological innovation.

Investment in large-scale fixed equipments will be affected, as it always has been in History, by the conceptions in force in Society. Accordingly, in advanced societies, the evolution of civil engineering will increasingly be conditioned by respect for values such as the right to life and happiness of citizens, and the preservation and enhancement of natural and cultural heritage. In other words, the real needs, by which demand is to a great extent dictated, will have less and less to do with mere survival and more and more with the quality of life.

It should be noted that the quality of life inspires and is at the same time one of the outstanding aspects of a philosophy (especially adequate to post-industrial societies) based on the promotion of quality.

For this reason, and because large equipments have a very significant influence on environment, the planning and conception of works will increasingly be based on environmental impact studies. This means that environmental policies will be determinant in the future of civil engineering.

Conclusion

Let me return to conclude in the next few minutes the principal theme to which the episode I have related is no more than an appendage.

In the coming era the findings of quantum physics which I have earlier described will no longer be seen as a separate entity, but will eventually be integrated with our outlook in ways that will change consciousness. The outlines of these transformations we can only dimly discern, but the circle seems to be closing on itself. The uniting principle so long marginalized by a scientism impaled on Newtonian/Cartesian dualism, which was its triumph and also its nemesis, is destined to be reconciled with mother nature, with life and with the eternal spirit that animates it : the appeasement of many conflicts - between reason and faith, rationality and intuition - the resolution of many polarities : "Long sought after, tardily found, the truth after many illusions, the substance after many shadows, the reality after many dreams". These are the words of Cardinal Newman, 150 years ago -' in a different context - but equally applicable to our theme. And as we are talking about integration and the universality of the Divine Spirit, let me end by referring to the words of a great Sufi Master of the 9th century, Abu Said Ibn-i-Kharaz who was asked "Whereby do you know God"? He answered "by the fact that he is the Union of opposites", "Coincidentia oppositorum" جمع بين النقيضين for he is : - Transcendental as well as Immanent, Manifest as well as Concealed, The Inner as well as the Outer, The Exoteric as well as the Esoteric, The First and the Last...........

the sensibility of mankind, irrespective of race, creed or nationality. The scale, intensity and universal nature of the feelings that had been aroused were totally out of proportion to the event, however tragic it might have been. There are many facile explanations of this phenomenon : the electronic media, the sensation-loving public and a press that thrives on melodrama and startling headlines. These are small explanations of big things. The dimension of the event exceeds any conventional interpretation. I believe the whole episode is an example of a Jungian archetypal symbol projected from the depth of the global collective unconscious to herald the era that lies ahead. It is a presage and a presentiment of a new consciousness. Diana's death drama triggered the projection of a deep-seated image in our collective psyche : a feminine figure, the "femina etema", the principle of creativity which had been eliminated or suppressed for centuries by the duality between the self and nature. Diana's attempt at atonement and reconciliation with herself and with the public through a televised confessional in which the world stage represented the confessional booth. The baring of her soul and its wounds and scars to the world at large to seek absolution and atonement through self mortification, as also release from the torment of the external and internal demons that pursued her, was an astounding event..... Equally noteworthy, were the tender memories of the bridges of conciliation she had built across barriers of social status, colour, culture and religion, to meet suffering face to face in this convulsed and demented world. The nemesis and release in death was redolent of a Greek tragedy : the urge to live by the headlines and in the end to be destroyed by the headlines, chased by the very demons within and without that she had courted, inspired both pity and terror. The final transcendence and triumph over all worldly conflicts in that infinitely moving funeral brought together the world public whose approbation she had so desperately sought and finally received, in such overflowing measure.

Our memories are kept alive by rows of books in bookstalls that include accounts of many encounters with the dead Princess in dreams and visions - a Jungian archetypal figure burgeoning forth from the unconscious for a universal catharsis that has played an integrating role. Indeed, it is a symbolic overture to the leitmotif of unification, in the century of myth and reality that is about to unfold.

shattering conclusion that the observer and the observed were not two separate entities, but were somehow united in the act of observation. The rigid frame of scientific dualism had collapsed.

In spite of these phenomenal discoveries, the gestation period is so long, that a new world view and our thinking about actuality is still in the process of being restructured. So we live in two worlds : a fictional world of everyday life and a surrealistic Quantum world of ghosts and shadows. One is a myth and the other is a reality, and yet they co-exist side by side, in the same way as - in another context - we still talk of the sun setting or the sun rising when it is doing nothing of the kind.

I believe the coming civilizational change will integrate and reconcile these contradictions, seek release from an Aristotelian logic that is no longer valid - however hard it may be to tear ourselves away from it in some fields. An idea 2500 years old will resist a change fiercely - the change of an entire outlook where linear rationality would be inadequate and–would need to be accompanied by other faculties such as intuition, and a new self-awareness that will transform consciousness. While we must accept conventional methods for practical use, we must abandon them in philosophical thought. This means we have to be one with what we know. Our present experience, and ourselves, are two words for the same thing.

Among other signs that indicate a change of consciousness are several scientific discoveries accompanying Quantum physics. For instance, Bell's "Theorem of non locality" which validates extra sensory perception; Kurt Godel's Incompleteness Theorem in mathematics which holds that every encompassing deductive system of logic needs at least one premise that cannot be proven or deduced; in psychology Stanislav Grots pioneering work authenticating expansion of mind beyond Time and Space, and the validation of archetypal symbols in his pioneering work, "Beyond the Brain", all provide supporting evidence of signs and portents that we are witnessing the dawn of a new age. Time does not permit the elaboration of these themes but I am tempted to share with you the symbolic significance of yet another thought which has not been developed, so far as I know, in the context in which I am going to place before you.

I am referring to the archetypal significance of a recent dramatic event, the death of Princess Diana, and the ground swell of emotion that erupted throughout the world, as though a raw nerve had been touched in

Part II

Epochal Transition in the Next Century - New World View

The last 2000 years of the evolution of Western thought has been marked by several epochal changes :

- From the classical times to the Middle Ages ;

- From the Copernican age to Newton ;

- From Newton to Einstein.

- Each brought with it a revolutionary transformation in the world outlook of Western civilization with far-reaching global consequences.

- Each demolished the existing pattern of thought, and replaced it by a new Weltanschauung.

- And more importantly for the theme of this talk, each epoch was marked by a dominant paradigm that changed the very perception of the world. But when this leading paradigm eventually began to decline, its spell was dissipated, basic postulates about reality were riddled with contradictions, and a new actuality was on its way to replace the old.

For the last 300 years, the Newtonian/Cartesian reality ruled all aspects of scientific thought. So strong is its hold that it continues to govern conventional thought and our everyday life, though its death knell was sounded some ninety years ago by Einstein and the subsequent breath-taking discoveries of Quantum physics which demolished Newtonian physics. Science itself was hoisted with its own petard. Time, space, causality were all thrown into confusions as was the very instrument of thought itself. Aristotelian logic, which had been the hand-maiden of religious and philosophic concepts, as also the triumphs of modern day science, was no longer valid in the surrealistic world of quantum physics : if a particle could be fixed in space, it could not be fixed in time. Sometimes it could be taken as a wave, sometimes as a particle. A thing could both be and not be. It lay halfway between existence and non-existence as a potentiality within a field of force that could only be expressed as a mathematical probability. Furthermore, the very act of observation changed the reality under observation. In the Quantum world, physicists reached the

problems for international law, law of the seas and diplomatic intercourse. It generates legal institutions of its own such as trademark laws that are not based on geographical separation. It affects all aspects of national life, economics, foreign relations, national security and state sovereignty. It shortens perspective and distorts psychological perception to such an extent that those living exclusively in this virtual world of passwords and screens have to be treated sometimes by psychiatrists to adjust to the real world.

By way of example I will touch only on one vector, one of many aspects of the lives of nations that are affected by cybernetics, namely the vital field of economics.

The electronic web of multi-nationals tends to organize the world into a single unit for trade, finance and technology, virtually ignoring national frontiers which are weakened or ignored. Trillions of dollars circle the globe every day. Multi-nationals reach out across borders to converge in those regions which offer the most profitable markets or "enabling environment" for investment, especially in the developing world where labour is cheap and high returns attract investment. The result is an artificial boost to the economy as in the Pacific rim countries, markets expand rapidly, stock markets rocket upwards and so do bank loans. Just as they are about to peak, foreign investments of billions of dollars are pulled out by a single fax when critical profit margins have been reached or exceeded, and the economy of the country concerned is faced with collapse. Foreign multi-nationals then reinvest in another area to repeat this performance with high profits, leaving wreckage and economic havoc in their wake.

Nation states in the Third World are also prey to a parallel development - the assertion of ethnic, linguistic and religious nationalism - which is a common feature in most countries. States find themselves under twin pressures - federations are weakened internally by fragmentation while externally their sovereignty is eroded by globalization. They have to face two contradictory pressures : integrative tendencies resulting from* globalization and centrifugal tendencies created by irredentism.

There are several other asymmetries which are on the increase as we enter the new century - population growth and poverty concentrated in some parts of the globe, technological progress and wealth in others. Furthermore, the world will soon be divided not so much by race or colour as by their presence in cyberspace. Countries lagging behind would either have to limp along miserably, or be relegated to stagnation.

ENTERING THE 21ST CENTURY

Sahabzada Yaqub-Khan

Introduction

At the threshold of the 21st century we must address the question - what sort of a world are we likely to be entering in the coming years? Such a question is particularly difficult to answer in view of the speed and scale of the momentous changes that lie ahead. No single mind can grasp these millennial mutations. We can only peer dimly into certain aspects of the transformations of consciousness that are likely to accompany them.

In dealing with this vast theme, I have decided to limit my modest contribution to two aspects :

- In the first part of the talk I shall touch upon changes resulting from information technology.

- In the second part I shall discuss philosophical aspects relating to changes of consciousness and world outlook.

Part I - Information Technology

Let me start by dealing quickly with the electronic web of computerized communications that straddle the globe. They overlap geographical boundaries and prevail without let or hindrance across international boundaries. The new frontiers of passwords and screens, which constitute cyberspace, override national sovereignties and territorial jurisdictions of states and brook no barriers. Their transmissions are independent of physical location. Cyberspace is an extraordinary surrealistic world of screens that creates a virtual reality. It also creates intractable

artistic analysis, but also extensive use of archaeological and ethnographic material. The Nigerian scholar favors a comprehensive approach to the study of African traditional art, and he is absolutely correct in this.

African studies in Russia focus considerable attention on examining the problems of African art. The works by such researchers as D.A. Olderogge, V.B. Mirimanov, N.Ye. Grigorovich, G.A. Chernova, B.I. Sharevskaya and others study the set of problems linked with the development, in their historical interconnection, of certain centres of ancient rock painting, mediaeval culture and arts, and also bring to light the specifics inherent in the formation of modern arts of African peoples.

Despite the successes that have been achieved in studying African art, however, there still remain quite a few complicated and burning problems awaiting solution. The period connected with the transition from the primitive commune to early class societies and states is a rather important research topic. It has been little studied, but is of major interest for a scientific explanation of many specific problems involved in African artistic activities. It is also necessary to carry out a further morphological analysis of the art monuments that have been discovered, to conduct a systematized and well argumented classification of them and, on that basis, to elaborate a more detailed division of African art into periods. The problem of profound studies of the types and functions of traditional artistic activities and revealing their impact on the formation of modern African art is also rather topical.

REFERENCES

1- C. Einstein. *Afrikanlsche Plaslik.* Berlin, 1915.

2- V. Markov (V.I. Matvey). *Iskusstvo negrov (Art of Negroes).* Petrograd, 1919, p. 17.

3- "Brief Review of Basic Materials by European Travellers", see "Nana Kwabena Nketia IV". Episodes from the History of Ghana. *Nauka i Chelovechestvo (Science and Humanity).* Moscow, 1963, pp. 162-177.

4- Due to the irregular regional development and the incomplete nature of the processes that began earlier in individual regions, it is only possible to single out the lower chronological limit indicating the beginning of a new stage.

5- *Dostoïevsky ob Iskusstve* (Dostoïevski on Art). Moscow, 1973, p. 5.

6- Ekpo Eyo. *Two Thousand Years of Nigerian Art.* Lagos, 1977, p. 6.

7- Ulli Beier. *The Story of Sacred Wood Carvings from One Small Yoruba Town.* Lagos, 1957.

8- Ekpo Eyo. Op. cit., p. 42.

itself, and those who are not members of the tribe cannot understand or properly evaluate its art, because it reflects the philosophical and religious outlook of only this particular tribe. I cannot agree with this viewpoint. If Fagg is right, the pieces of traditional art of one micro-ethnic group cannot influence the art of another. Following his logic to the end, Africans belonging to different tribes, ethnic groups and peoples would be unable, to have any aesthetic reaction to the sculptures and masks of other ethnic groups. Thus, a European can enjoy African art, whereas Africans themselves, if they belong to different ethnic groups, are allegedly unable to derive pleasure from each other's art.

E. Eyo is right in noting that masks and traditional sculpture are of common importance to all Africans living in Tropical Africa. They understand them because all the sculptures and masks have one purpose, i. e., to help man. That is why they are used during ritual ceremonies on the occasion of the birth of a baby or, on the contrary, while mourning the death of an old man.

Such milestones in Africans' lives as the birth of a baby, the attainment of maturity, and marriage are connected with ritual activities, rites and ceremonies. Peasants lay their hopes for good harvest or lucky hunt in traditional sculptures and masks which, as it were, cement the art of different African peoples. These hopes are clear and close to them so the concepts about African tribes allegedly living in complete spiritual isolation from one another, including the sphere of arts, are simply false. Moreover, there is an increasing number of facts testifying that some tribes and micro-ethnic groups use the masks and traditional sculptures of other tribes, and that this is rather common. For example, in Nigeria, in Nsukka, the masks of the Ibibio are used by the Igbo during religious traditional rites.[(8)]

The influence of African traditional art on world art is a topical problem. Here we encounter particularly great lack of knowledge and inadequate evaluations. Some works on the subject have already appeared in Africa. Among the first of these I should like to mention the book *Two Thousand Years of Nigerian Art* by Ekpo Eyo which is devoted to a study of Nigerian sculpture. Eyo, in particular, criticises the views of West European students of African art. He notes that their works examine art created approximately during one and the same period. As a result, critical works on African art lack completeness and a historical approach. E. Eyo recommends a diachronic approach to the studies, combining, not only

Another opinion, widespread in Western literature on art, is that many traditional sculptures and masks are supposed to frighten Africans. This is true to a certain extent, so far as religion in general is designed to suppress the believers' feelings and make them trust in the domination of the Supreme Forces over them. In this sense, African traditional religious art is no exception. It would be wrong, however, to contend that African art, particularly religious sculptures and masks, are designed primarily to strike fear in the hearts of Africans. Such a claim merely leads the researcher astray from the real content of African traditional art.

In my opinion, in this particular case it would be much more correct to say that many African sculptures or masks were created primarily to make people worship the authority of God. Only some masks used in religious rites have a threatening appearance, but these are grotesque. In this case the line between those that are threatening and those that are whimsically comic depends on a person's subjective perception.

African dancers using grotesque masks in religious rites remind all members of the tribe of the mysterious forces whom they must obey. At the same time, many various objects and also amusing masks are used to these rites. The dancers using masks play not so much the role of priests as that of people assigned the task of introducing elements of humor and comic situations into the rites, thereby making them more interesting to watch. According to Africans themselves, during such religious rites, the dancers do not keep people at a distance; on the contrary people, particularly women and children, surround them in crowds and often at the end of the dance a dancer takes off the mask, this calling forth jubilation in the people who see their tribesman rather than the formidable ancestor. The differences between religious rites and folk festivals are thus being considerably eroded. In Nigeria, for example, grotesque masks are particularly widespread among the people of the Ibibio but dancing with masks for pure amusement is highly popular among them. At the same time, some Africans believe that if during the dance or traditional rite the spirit of an ancestor penetrates the bearer of the mask, it is forbidden to joke with the dancer, because this might enrage the ancestors and court misfortune.

In my opinion, exaggeration of the influence exerted by tribal traditions on the traditional art of Tropical Africa is another widespread error. In the mid-1960s, even such a well-known expert in African art as B. Fagg came out with the version that each tribe is an artistic Universe in

the Africans saw a combination of good and evil. Hence, the conclusion was drawn that all people should take care not to irritate the Supreme Forces, in order to avoid punishment.

Africans could not but ask themselves how it was possible and with whose help to establish contact with the Supreme Forces. In the Christian religion, holy people, "the envoys of God" on Earth, as well as priests and icons fulfilled the role of such mediators. Africans had a system of contacts with the Supreme Force that was less strictly regulated than that in the Christian religion. Yet it does exist, and it is their ancestors that act as the go-betweens in African religions. Africans believe that their most remote ancestors watch carefully over those who are alive, influence their lives and "take part" in rites. That is why each member of a tribe should act in conformity with the customs and established traditions. The Supreme Forces use ancestors both to encourage and to punish the people. This explains why many Africans attach so much importance to traditional religious rites, festivals and dances believing that their fate depends considerably on these ceremonies.

The spirits of dead ancestors are materialized in sculptures and masks. It should be born in mind, that though Africans deify various masks and sculptures, these have never personified the Supreme Forces for them. Figuratively speaking, these religious cult objects serve only as the openings to the "other world", which makes it possible to maintain contact with their ancestors and, through them, with the Supreme Forces. Thus, African traditional sculpture stimulates primarily religious feelings. For example, the prominent Nigerian scholar Ekpo Eyo(6) shares this viewpoint.

It is hardly possible, however, to agree with Ekpo Eyo's view-point as well as with that of Ulli Beier, a European expert in African studies (who worked in Africa)(7), who believe that many traditional sculptures in African temples are simply decorations designed to create a solemn, atmosphere for the rites. It seems to me that such an approach is directed at "ennobling" African religion and imparting it some traits of Christianity. The problem of the way the overwhelming majority of Africans taking part in traditional religious rites react to the sculptures of their ancestors is highly complicated, and there is apparently no simple answer to it. Most probably, some African peoples have a more abstract notion about the Supreme Forces, while others - a more concrete one.

for self-expression, the limits of which are certainly highly variable. A primitive stone-cutter cannot be compared with Michaelangelo but the latter would not have existed without the former. African traditional art was never completely under the influence of religion and mysticism only. Taking into account the undoubted influence exerted by religion and cult rites on African art, the African artist should not be forgotten. The degree of his self-expression may be weak and, sometimes, even vanish, overshadowed as it is by the set of canons, but there is no doubt concerning the aesthetic value of many works produced by unknown African craftsmen. These works excite our imagination, and give us wider notions about the extent of expressiveness, achieved with a minimum of means.

Moreover, unless the impact of religion on traditional African art is assessed, it will remain unknown to us. If we combine the numerous religious beliefs of African peoples, this will remind us, to a certain degree, of the Christian dogmas, though they are far from identical to them. African religious beliefs are simpler. Basically they are as follows: life on earth depends on the Supreme Force. On the whole, this Force embodies good, but, simultaneously, there exist numerous smaller forces personifying evil and an urge to hinder and even ruin the life of man. These forces are perhaps not so omnipotent, but they are still rather dangerous to man. Human fate is formed in the course of the struggle between good and evil, which is why it is so shaky and unpredictable.

African religions did not create such complicated religious and mystical spiritual fetters for man as Christianity did. Nevertheless, for many thousand years they, too, dominated the minds of Africans. Any phenomena that made life easier or on the contrary, more difficult, threatening men's lives and well-being, were interpreted as manifestations of good or evil emanating from the mysterious other world. Thunder and lightning in the sky were regarded as manifestations of rage of the Supreme Forces, while the rain that averted a drought was a sign of Its good will. Floods and droughts could also be interpreted as manifestations of Its rage. It was thought that a victim was required to pacify these formidable Forces.

Thus, the Africans felt that Nature not only subjected them to ordeals, but also gave them life and allowed them to make use of its fruits. The earth and water, forests, pastures and rivers provide people with grain, meat and fish. The clouds produce threatening thunder and lightning that frighten people, but they also bring rain, thereby ensuring good harvest. Even in this

of attaining well-being in human society; its purpose is to provide Africans with answers about the "mysterious forces" governing their lives. Thus, traditional African art has actively invaded the life of man. Moreover, more often than not, it determines certain behavioral peculiarities not only of the tribe but also of whole peoples.

Today, of course, when almost all former colonial peoples have won independence and are living in a world that is increasingly influenced by the scientific and technological revolution, by progressive social ideas, Marxism-Leninism in particular, it is self-evident that African society, too, is experiencing the influence of new phenomena. Improved means of communication, rapid growth of political authority and increasing activities of African states in the international arena and mutual penetration of cultures are gradually eroding the impact exerted on Africans by the once omnipotent traditional art.

At the same time, the original nature of African art in no way means that it is exclusive. In this sense, the concept of "Negritude", which actually separates African art and culture from the art and spiritual life of other peoples, can be described as only erroneous and lopsided. African traditional art is neither primitive nor isolated. Like any other folk art, it is fed by life-giving sources of folk traditions, culture and spiritual standards.

The religious nature of African traditional art is stressed almost always. True, the overwhelming majority of African masks, sculptures and bas-reliefs are linked with religion, but the interpretation of African traditional art, as any other ancient art that took shape under the influence of religion, as being only religious makes it impossible to comprehensively understand its essence. Original African masks and sculptures are not only attributes of a religious cult, but also very often paintings, sculptures and architectural objects of unparalleled beauty.

Dostoïevski gave an extremely profound definition of human creative activities: "Creativity is the basis of each art; it is an integral and organic property of human nature and has the right to exist and develop if only for the sole reason that it is an indispensable part of human spirit. It is as legitimate in man as mind, as all moral propel ties of man... It is inseparable from man and comprises a single whole with him"[(5)]. Thus, Dostoïevski formulated the highly important concept that the objects of art produced by man, regardless of the motives behind their creation, mirror the artists' urge

For example, for many years now, West European and American authors have used the tens "primitive art" applying it to African art, in particular to sculpture and masks. Is this a correct definition? Does it reflect the content of African art at any stage of its development? I would answer in the negative. The art of any people, including African peoples, at any stage of development reflects this particular people's understanding of reality and the environment. This reflection cannot always be complete or fit the reality or, still less, contain the aesthetic values of future generations. Of course, it transfers to them the experience and aesthetic values of the given epoch, but no more than that. This is typical of the art at any stage of the development of mankind including the contemporary stage. It is self-evident, that without the so-called "primitive" art of the past, its subsequent forms would be inconceivable, whether we recognize, like them or not. In the remote past, the authors of sculptures and masks, speaking of African art, used primitive instruments and did not possess a wide range of means for translating their ideas into reality. That is why many of their works seem incomprehensible and "primitive" to us.

African cultural figures and art experts decisively oppose the term "primitive" as applied to the culture and arts of the peoples of Africa, and they are undoubtedly right, because the application of European aesthetic standards in the examination of African art, without a profound analysis of its content, motives, social and religious impulses, which served as a basis for its development, cannot provide an answer to the question concerning its content or designation. Moreover, the content of African art and the motives behind it were in no way primitive.

Another highly important factor should be kept in mind. To a much greater degree than European art, African art is characterized not only by aesthetic norms, but also by those regulating man's everyday life. European art, too, reflected and still reflects the life of the people, their strivings, joys and griefs, but African art is more closely linked with the everyday needs of the people. In other words, Africans do not so much admire the objects of their art as being directly guided by the spiritual values of it. This may explain why the majority of the subjects of traditional art constitute part and parcel of life for Africans, whereas those of European art are mainly kept in museums or private collections, serving as objects of aesthetic enjoyment. Pieces of art still largely affect the social behavior of Africans. Traditional African art is directly linked with the idealistic concept concerning the ways

the formation of national self-awareness and ideology, and the development of creative activities meeting the interests of national progress. As a rule, favorable conditions are created in the independent African countries for training professional artists and folk craftsmen, for the development of handicrafts industry, mass artisan production and the development of many types of modern professional art.

Present-day African art is facing an acute problem of continuity presupposing the need, on the one hand, for taking into account and developing all progressive and positive aspects of the cultural and artistic legacy and, on the other, overcoming everything that has become moribund. The formation of a new, progressive African art on the basis of realistic traditions is designed to promote the solution of the entire set of tasks connected with independent socio-economic, political and cultural development.

Let us examine certain aspects of the art of traditional clay and wooden sculptures and masks in the countries of Tropical Africa. While assessing the art of the African peoples' sculpture and masks, the objective conditions under which it was developing should be taken into consideration. Wooden sculptures and masks, particularly in the areas with wet tropical climates can, as a rule, be preserved for no more than one or two centuries. Another factor that should not be forgotten is that Africa's tropical zone is far from being rich in materials suitable for producing sculpture that could withstand the test of time. The rock painting in North Africa is an exception, of course, but this developed under different climatic conditions, most being preserved underground or greatly damaged by sun rays and rainfall. There is no doubt that works of stone, clay (terracotta) and metallic alloys were also made to Tropical Africa, Fortunately, these sculptures have been preserved to this day.

Recent decades have been marked by a growing Interest in African art. This second wave of renewed attention differs fundamentally from the first, which began early in the century. Today, not only Europeans but Africans themselves display an interest in African art (and this is highly important), and they are trying to investigate its roots and history as far as possible. Nevertheless, almost all writings devoted to the art of the peoples of Tropical Africa are still published in Europe or the USA. This sometimes has an adverse effect on the approach to the problems, the nature of the analysis and even the terminology used in them.

addition to the rock painting, petroglyphs and clan tribal traditional art, are characterized by the emergence of traditional folk sculpture and applied art.

Traditional sculpture, with its two basic types - masks and figurines - was developing on the basis of clan and tribal art and was essentially its more advanced form. The most ancient monuments of African culture so far discovered, made of stone and clay, date back from the fifth century B. C. to the second century A. D. (Nok culture). Traditional sculpture is widespread in the countries of Western and Central Tropical Africa. Its main material is wood, which, in the conditions of tropical climate, quickly perishes.

Present-day wooden sculpture in Tropical Africa is characterized by numerous stylistic peculiarities formed by separate ethnic groups. Despite the broad diversity of styles engendered by the ethnic heterogeneity, however, this sculpture is marked by its specific African origins, which makes it possible to distinguish it from other sculptures we know. It sorts of "overlaps" regional differences and is determined by common social, mythological, religious and ideological functions.

The third period connected with the formation of early class societies (which began in the 10^{th} century A.D.), apart from the evolution of traditional folk creative activities, is characterized by the art of court craftsmen and by artistic pieces produced by guilds of artisans. During that period (the Ife, Benin, and Sao cultures), African art has been characterized by a high level of workmanship and the extensive development of the most diverse forms of sculpture, painting, applied art and so on.

Court or professional handicraft art emerged on the basis of already quite developed forms of traditional art that constitute a high evolutionary level in African art. A rather clear-cut aesthetic function is written in professional and handicraft art, along with the functions inherent in traditional art (social, religious, ideological, etc.), and this places it on the level of classical art. In the early class states of Ife and Benin, this art was the highest stage of artistic performance reached by African arts in the pre-colonial period.

The fourth (contemporary) period started in, the mid-20^{th} century. It is characterized by a national rebirth of the African peoples, which became possible as a result of the eradication of colonialism and the winning of political independence. This period faces the newly-free countries with important and complicated tasks, linked with national cultural development,

was a flourishing oasis with rich vegetation and abundant wild life. The peoples that inhabited it at that time engaged in hunting and then in cattle-breeding, which was mirrored in rock engravings made about 10 thousand years ago. With the oncoming of drought (the mid-3 millennium B. C.), however, part of Sahara's population migrated and exerted considerable influence on the ethnogeny and development of creative activities in Western and Tropical Africa. Thus, the Sahara may be taken as the initial homeland of many peoples of Western and Central Tropical Africa, and the monuments of rock painting and petroglyphs are the cultural legacy of many of them.

Proceeding from all this, the history of the arts practiced by the peoples of the region may be chronologically divided into the following periods.

The first period, that of the primitive communal system, which began in the 8th millennium B. C.,[4] is characterized by rock painting and petroglyphs. The rock art which came into being about 100 centuries ago is the initial stage in the development of African art in general, because the paintings have been preserved comparatively well and provide a more or less exhaustive picture of its development. The primitive art was mainly produced by collective creativity and organically linked with social tasks and a mythological context. Initial primitive naturalism was a characteristic feature of that art. The evolution of its style is characterized by a spiral-like alternation of stronger and weaker realistic and symbolic tendencies.

The evolution of rock-painting during the first period led to the creation of the foundations for the formation and development of traditional folk art. The initial phase in the development of traditional art is marked by archaic forms, the evolution of which was limited by clan and tribal ideology.

Not only the stage, but also the ethnic principles found their expression in traditional clan and tribal art. Unlike primitive painting, traditional art, along with social, religious and mythological functions, also discharged an ethno differentiating role. Traditional art, which has always been the basis for clan and tribal culture, still exists among many peoples of Western and Central Tropical Africa.

The second period is linked with the process of class formation and began in the first millennium B. C. The artistic activities of that period, in

In my opinion, the specific features inherent in African art cannot be revealed and properly understood without taking account of two characteristic traits in the socio-political development of the African continent. The first of these are the factors underlying its retarded social development, in general, and artistic evolution, in particular, especially in the early stages. It is quite possible that precisely this persisting archaic quality of African society accounted for its specific pulsating progress, with distinctly manifest reverse trends. The second trait is the lingering aftermath of the slave trade and subsequent colonization of the continent. Inadequate attention is currently focused on this aspect, and this undoubtedly impedes a correct understanding and interpretation of some specific features in the evolution of African arts.

Joint discoveries and studies by archaeologists and historians graphically demonstrate that in the 12^{th} to 14^{th} centuries, i. e., prior to the beginning of the slave trade, in the towns of Ife, Benin and adjacent areas, a highly developed and original art already existed, which was superior in many aspects, in its artistic and technical perfection, to the European art of that time. It began developing rapidly but was then suffocated and removed from African soil as a result of immense damage inflicted on Africa by colonial plunders, dislocation and violence. During the colonial period, the original national culture and arts in African countries were suppressed and ultimately eradicated by the colonialists. In fact, national creative art on the continent was in a state of stagnation and was even thrown far backwards, rather than developing at all.

The study of the African art of the pre-colonial and colonial eras, and also of the present day period of national rebirth and cultural construction, which began after political independence was won, makes it possible to single out both permanent and transient factors that determine the evolution and the current state of African creative activities.

To bring to light the specifics of the emergence and development of art in Western and Central Tropical Africa, it seems expedient to take a retrospective look at the past, which, in my opinion, gives us an opportunity to reveal certain patterns that largely determined the sources of creative activities in Africa.

According to the common view held by archaeologists, climatologists, historians, anthropologists and ethnographers, in the remote past the Sahara

sculpture portraits and details of figures made of fired clay were discovered under an 8-meter-thick layer of rock. Moreover, terracotta figurines of highly original and specific expressive style were also found. Radioactive hydrocarbon testing produced sensational results: these finds could be made anywhere between the 5th century B. C. and the 2nd century A. D. Thus the most ancient to date artistic culture of Tropical Africa was discovered.

The anthropomorphic sculptures of the Nok culture are of a high artistic level and are amazingly expressive and realistic. The plasticity of forms, the craftsmanship and the technique are ample proof that this sculpture developed over a long period of time and, in all probability, was preceded by an even more ancient culture still unknown to us.

Some time passed and French archaeologists discovered, on the southern bank of Chad Lake, another interesting culture of Tropical Africa relating to the 10th-16th centuries. It was called Sao, after the people who live there. The clay figurines, heads and figures of animals found in the excavations opened up another till now unknown aspect of African art. Zoomorphic and anthropomorphic clay sculptures, as well as original bronze items of the Sao culture, became another unsolved mystery in the history of the arts of the Tropical peoples.

These fundamental discoveries in the field of art of Western and Central Tropical Africa, which result from the vigorous joint efforts of archaeologists, historians, ethnographers and art scholars, gradually shed light on the remote past of African peoples. The material collected and research provide no opportunity, however, for building up a more or less integral picture of the development of art in Africa over the centuries, for determining, on the basis of facis that preclude any arbitrary interpretation, the links and dependencies between the newly-found centers of cultures, and for revealing the main stages in the stylistic evolution of African art.

There are quite a few gaps in the history of African peoples' culture. This is due, first and foremost, to the absence of written sources that might help in a study of the history of African art, as well as to the insufficient and uneven archaeological excavations in Africa, and the fragmentary nature of even the general concepts on the early history of Africa. The latter are based mainly on oral tradition, which is very rarely supported (chronologically only since the 15th century) by evidence of European travelers[(3)]. Lack of historical material has been frequently a major obstacle to comprehensive and in-depth studies of the origins and evolution of African arts.

there has been a persistent opinion that Africa, with the exception of Egypt, is poor as regards artistic antiquities, that it has no history, no legends, no enigmas; that it is much poorer than one can imagine, that... it has no past and is, therefore, deprived of poetical charm.... There are already grounds, however, for treating this opinion with reservations... Getting acquainted with the works of different expeditions, we are surprised by legends, monuments and antiquities found among the tribes of Africa. It turns out that it did have the past - rich, strong, and fantastic.(2)

The books by C. Einstein and V. Markov were the first scientific works giving a high aesthetic appraisal of works by African craftsmen.

As the years passed, new discoveries of African art were made. The discovery of the Ife culture in 1938 was, however, most unexpected for experts and the general public. The results of archaeological excavations in Nigeria literally stunned the world. The 18 bronze heads and terracotta sculptures found in the town of Ife were nothing like anything known about African sculpture. As for their artistic merits, these finds were not inferior, but very close to the best examples of classical Greek art. Their age is still unknown, but there are grounds to believe that the flourishing of the culture and arts of Ife occurred in the 12^{th}-14^{th} centuries.

The clear and perfect lines, outstanding level of artistic work and realism of these sculptures launched a new spate of discussions concerning the sources and attribution of this art, as reflected in the works by L. Frobenius, B. Fagg, F. Willet. L. Underwood and others. The debates became somewhat weaker after many more Terracotta figurines and ceramic objects belonging to the same culture were found in the vicinity of Ife. In addition, an ancient grave yielded five terracotta heads two of which were made in a style typical of African traditional wooden plastics, while the other three - in the highly artistic and realistic manner of the Ife sculpture. There remained increasingly fewer doubts that this was a genuinely African traditional art possessing specific features that can be traced back to past centuries. Later, it was the Ife art that served as a most convincing proof of the grandeur and originality of the contribution made by African peoples to the treasure house of world culture and arts.

In 1944, the British archaeologist B. Fagg made a very important discovery near the village of Nok between the rivers Niger and Benue in Nigeria. During archaeological excavations in tin pits, almost life-size

centuries) found in the ruins of the Royal Palace in the town of Benin, which was raised to the ground by a British punitive expedition in 1897. Many pieces of art were destroyed by fire. Yet even those pieces that remained provide a graphic idea of the high technical and artistic level of Benin. Alongside the bronze sculpture, the portraits of kings and courtiers, bronze bas-reliefs of noblemen, warriors and hunting scenes, the ruins of Benin yielded pieces of art made of ivory, such as masks, warders, pendants, and salt cellars.

The excellent samples of bronze work found in Benin were put on display in the highest museums of Europe and America, and immediately triggered an animated debate as to the attribution and origin of these marvelous pieces of art. In their writings on the Benin works of art, Ch. Rid, O. Balton, P. Rivers, L. Frobenius, F. Lushan and others voiced most different ideas and hypotheses. First, some scholars believed that the Portuguese brought the Benin bronze works to Africa. It became known later, however, that no one could produce such artistic bronze works in Europe at that time. It was also assumed that the art might have been borrowed from India, North America, or Arab countries, and some scholars even believed that it was of Etruscan origin. Thus, these masterpieces were attributed to anyone but not to the Africans themselves who, as was claimed, were incapable of producing such things.

The "discovery" or, to be more precise, the recognition of the originality of African wooden sculpture and masks was another scientific event that confirmed the artistic value of African art. In 1912, C. Einstein, a German painter, noticed the artistic value and excellent workmanship of wooden figurines and masks brought from Western and Central Tropical Africa, which were kept in the Dresden Museum of Ethnography. Having studied some examples of African traditional plastics, C. Einstein published in 1915 a book *Negro Plastics*[(1)] analyzing the amazing craftsmanship of African woodcutters as well as the originality of African sculpture.

Almost simultaneously with C. Einstein, the Russian painter Vladimir Markov(V.I. Matvey, 1877-1914) was attracted by the aesthetic value of wooden sculpture and masks from Tropical Africa. A graduate of the Academy of Arts in St. Petersburg, V. Markov began studying African wooden sculpture and, in 1914, shortly before his death, completed a book entitled *The Art of Negroes*, which came out already in the Soviet period, in 1919, in Petrograd, at the peak of the Civil War. Markov wrote: "Till now

THE TRADITIONAL ART OF TROPICAL AFRICA

(Sculptures and Masks)

Anatoli A. Gromyko

For many years I've been studying the traditional art of Tropical Africa.

My main field of interest is sculptures and masks. Recent decades have been marked by a growing interest in African art in the Soviet Union and Russia. This interest is still growing. The 21st century will give new discoveries in this field. In this paper I present some of my observations during the last two decades

The present-day level of scientific knowledge on the creative art of the peoples of Africa is comparatively high. Nevertheless, in many respects, African art has not yet taken the place it deserves in the world history of arts. As early as the beginning of the 20th century, Europe and America in fact had no idea of the artistic value of arts by the peoples of Western and Central Tropical Africa. Though pieces by African craftsmen had long since arrived in Europe and other countries of the world by various routes, they were kept in museums or could be found in small curiosity shops and private collections. If they attracted the attention of historians and ethnographers, they only served as a subject of research into the specifics of every-day life of Africans, without being evaluated from the aesthetic viewpoint. It was precisely this aspect of them that was studied in works by famous travelers, ethnographers and historians (H. Barth, G.A. Schweinfurt, L. Frobenius, W. Junker and others). At best, these works contained the first and most general mention of African fine arts.

For the first time, the attention of researchers was drawn to the artistic value of African works of art by the bronze heads and reliefs (13th - 14th

BIBLIOGRAPHIE

1 - ARDOUIN (Beaubrun) Etudes sur l'Histoire d'Haïti- Editions Dalencour, Port au Prince. 1958, 2 volumes.

2 - BELLEGARDE (Dantès) : La Nation haïtienne, Editions J. Gigord, Paris, 1938.

3 - CESAIRE (Aimé) : Toussaint Louverture, Editions Présence Africaine Paris.

4 - D'ALENCOUR (Dr François) : L'expédition de Miranda, Editions Berger-Levrault, Paris, 1955.

5 - DORSAINVIL (Dr J.C.) : Manuel d'histoire d'Haïti, Editions Frères de l'Instruction chrétienne, Port au Prince, 1924.

6 - JAMES (P.I.R.) Les Jacobins Noirs, Traduit de l'anglais, Edit. Gallimard, Paris, 1949.

7 - MOREAU de SAINT MERY : Description de la partie française de l'île de Saint-Domingue, Editions Société française d'histoire d'Outre-mer, Paris, 1984 - 3 volumes.

8 - SCHOELCHER (Victor) : Vie de Toussaint Louverture, Edit. Karthala, Paris, 1982.

9 - LAURORE ST-JUST : Le Gouverneur Général Toussaint Louverture maintient l'indépendance des Etats-Unis - Commission Nationale de l'Unesco, Port au Prince, 1982.

utilisés comme main d'œuvre gratuite, dans les conditions les plus pénibles et plus dégradantes, et qui, un jour, se sont lancés dans une aventure insensée pour secouer leurs chaînes et restaurer leur dignité d'homme. Ces Africains ont réussi à démontrer, malgré leur situation désespérée, qu'ils étaient des êtres humains aussi sensibles que n'importe quels autres êtres humains, et qu'ils étaient doués des mêmes facultés de penser, de réfléchir, d'agir et des mêmes capacités à se dresser contre l'injustice, tout autant que n'importe quels autres êtres humains.

A ceux qui les avaient réduits en parias, en viles bêtes de somme et qui, pour se donner bonne conscience les classaient en marge de la commune humanité, sous le prétexte qu'ils étaient dénués d'âme, ils ont administré la preuve que l'homme, quelle que soit son origine ou sa condition, est toujours capable de prodiges extraordinaires quand les circonstances l'y obligent. Leur victoire apparaît, ainsi, comme celle de l'esprit sur la bêtise humaine, et leur combat comme un moment essentiel de la longue quête par l'humanité du respect de la dignité humaine. En restaurant cette dignité pour eux-mêmes, ils ont donné, en même temps, à leur combat une portée universelle.

Car leur succès a ébranlé les fondements idéologiques de la traite atlantique des esclaves et sonné le glas du système esclavagiste qui, trois siècles durant, avait ruiné et dépeuplé le continent africain, et produit tant de richesses pour quelques uns, mais provoqué tant de misères et de désolations pour tant d'autres.

Pour ces seules raisons, la lutte des esclaves de Saint-Domingue mériterait d'être citée en exemple parmi les hauts faits qui ont marqué l'histoire si souvent tragique de l'humanité.

non intervention de puissances extérieures sur le continent américain, qui serviront, plus tard, de base à la doctrine dite de Monroe. Pour obtenir sa reconnaissance internationale, elle a du verser à l'ancienne puissance coloniale une indemnité colossale au regard des possibilités de l'époque. Si on ajoute les interventions permanentes de l'extérieur sur ses orientations politiques et sur le choix de ses dirigeants, on comprend aisément la difficile situation dans laquelle elle s'est trouvée tout au long de ses deux cents ans d'existence .

VII - CONCLUSION : LA SIGNIFICATION PARTICULIERE DE LA REVOLUTION HAITIENNE

En guise de conclusion, je voudrais souligner brièvement ce qui me paraît donner une signification particulière à la révolution haïtienne. Cette révolution n'a pas de précédent dans l'histoire, et, après elle, aucune autre nation n'a été érigée, sur les ruines d'un système esclavagiste, par des esclaves ayant conquis eux-mêmes le pouvoir par leur lutte.

Il faut rappeler, cependant, qu'à l'exemple d'Haïti, de nombreuses révoltes d'esclaves ont hâté les mesures d'abolition au XIX° siècle. La liberté des esclaves n'as pas été seulement le résultat de l'action des abolitionnistes, dont il faut saluer le rôle éminent ; elle a été, et surtout, la conséquence directe de la résistance des esclaves qui, bien souvent, ont fait peser des menaces si graves sur la sécurité des plantations et des planteurs, qu'il ne reste plus qu'à les libérer pour empêcher une ruine définitive de l'économie des îles. Cependant, je ne voudrais pas passer sous silence la détermination et l'action des antiesclavagistes des Etats Unis d'Amérique qui n'ont pas hésité à faire face à une guerre civile longue, meurtrière et ruineuse pour que disparaisse à jamais l'esclavage dans le leur pays

Avec l'abolition de l'esclavage, les colons ont été, du reste, fortement indemnisés, alors que les esclaves libérés étaient laissés, pratiquement, à leur sort, ce qui explique la marginalisation dont ils ont été victimes et dont leurs descendants continuent encore de souffrir dans de nombreuses parties du continent américain.

La révolution haïtienne doit être appréciée, en définitive, pour ce qu'elle a été au regard de l'histoire humaine, à savoir : le combat d'hommes et de femmes, déportés de leur continent, asservis pendant des siècles,

Le 31 décembre 1803, les généraux indigènes se réunirent dans la ville des Gonaïves, pour prendre connaissance de l'Acte d'indépendance et de la Proclamation du Commandant en Chef.. Et le 1er janvier 1804, devant une foule immense, Dessalines, entouré des Généraux de l'armée indigène, rappela les misères et les tourments que les indigènes avaient subis sous la domination française puis, levant le bras tendu, il s'écria : "Jurons de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance de notre pays". De toutes les poitrines jaillirent le cri de "vivre libre ou mourir".

Après lecture de l'Acte d'indépendance et de la Proclamation du Général en Chef, Dessalines fut proclamé Gouverner général à vie. Et pour marquer leur volonté de rompre à jamais avec la France, les révolutionnaires redonnèrent à l'île son nom ancien d'Haïti. C'était, sans nul doute, le plus bel hommage que ces descendants d'Africains aient pu rendre à la mémoire du million d'autochtones exterminés avant leur introduction dans l'île. Leur martyr, leurs résistances auxquelles prirent part les premiers esclaves venus d'Afrique, dont certains provenaient de mon propre pays, font aussi partie de l'histoire tragique de cette île qui se confond avec celle de la longue lutte des peuples pour le respect de la dignité humaine.

L'évolution ultérieure de la nouvelle nation appartient à d'autres périodes de son histoire qui ne relèvent pas de cette étude. Il faut signaler, cependant, que la nouvelle nation a été en butte dès sa naissance à des difficultés énormes. Les unes inhérentes aux problèmes d'organisation politique, de lutte de pouvoir, sur un fond de ré-structuration sociale et de partage de la propriété. Ces problèmes ont été aggravés par l'hostilité des puissances extérieures, qui ne voulaient pas se résoudre à admettre l'existence du nouvel état qui était comme une sorte de défi au système esclavagiste et à l'exploitation coloniale auxquels ils étaient si attachés.

Haïti vécut pendant une longue période du XIX° siècle sous une menace permanente d'une intervention extérieure. Peu de temps après sa naissance, elle dut subir un blocus économique draconien, même de la part du pays auquel Toussaint Louverture avait contribué à éviter de subir les effets des projets belliqueux de Bonaparte qui souhaitait créer à son détriment un "Grand empire colonial français d'Amérique" à partir des terres de la Louisiane, qu'il ne consentit à vendre qu'à la suite de son échec dû au refus du vieux révolutionnaire Noir de s'y associer.

Mise en quarantaine sur le plan diplomatique, Haïti n'a pas été invitée au Congrès de Panama, convoqué par Bolivar, qui a défini les principes de

Bonaparte lui envoya 20.000 hommes, qui furent les derniers renforts arrivés à Saint-Domingue, la reprise de la guerre avec l'Angleterre rendant, désormais, plus difficiles les communications avec l'Europe. La lutte fut implacable, marquée par des atrocités nombreuses. Quand l'offensive générale fut déclenchée par l'armée indigène, son avance fut irrésistible. Le 11 octobre 1803, elle entrait à Port au Prince, capitale de la colonie, le 14, elle occupait Les Cayes, chef-lieu de la Province du Sud. Les troupes françaises ne tenaient plus, à la fin du mois d'octobre, que le port du Môle Saint-Nicolas et la ville du Cap, dans le Nord.

Dessalines y concentra 27.000 hommes qu'il passa en revue le 6 novembre. Selon le Docteur Dorsainvil : "Depuis des semaines, il pleuvait dans le Nord ; les chemins étaient détrempés, les provisions rares. Et, pourtant, sur un simple signal de Dessalines, l'on vit des hommes à chapeau de paille, au havresac de peau de cabri, vêtus de haillons informes, souillés de boue, s'engager gaiement sur les routes défoncées du Cap et y traîner, en chantant, une nombreuse artillerie. Que chantaient-ils ? Le mépris de la mort, car ils ne réclamaient qu'une chose : le droit de vivre libre ou de mourir" (Manuel d'histoire d'Haïti, Port au Prince, 1934).

L'ultime bataille eut lieu le 18 novembre 1803 à Vertières; commencée à 4 heures du matin, elle fut sanglante. Les généraux indigènes firent preuve d'une audace qui stupéfia leurs homologues français, et les troupes se battaient avec l'énergie que ne savent déployer que des hommes qui savent qu'ils n'ont d'autre alternative que de vaincre ou de mourir. A trois heures de l'après-midi, ils avaient gagné la partie : le Général Rochambeau dut abandonner ses positions, n'offrant plus de résistance aux troupes indigènes auxquelles la route du Cap était ouverte : l'armée française était contrainte à la capitulation et au départ définitif de Saint-Domingue.

Le 19 novembre, Rochambeau signa la convention qui livrait la ville du Cap à Dessalines et permettait le réembarquement des troupes françaises. La guerre d'indépendance prenait fin, sur les lieux mêmes où Boukman et ses compagnons avaient déclenché, un peu plus de 12 ans auparavant, l'insurrection des esclaves, là où Toussaint Louverture en partant en déportation en juin 1802, avait prédit son succès, là où, en février 1802, Christophe avait opposé la première résistance au corps expéditionnaire envoyé par Bonaparte.

l'indépendance en apportant une aide précieuse et désintéressée à la cause de la libération des colonies espagnoles d'Amérique.

Quelques jours après Pétion et Clairveaux, ce sont Dessalines et les autres généraux indigènes qui désertèrent l'armée française. Ces généraux, Mulâtres et Noirs anciens esclaves, qui s'étaient tous retrouvés dans l'armée françaises après la défaite de Toussaint, réussirent à surmonter les divisions qui avaient si souvent opposé les uns aux autres. Après des entretiens entre Pétion et Dessalines, l'unité de commandement fut réalisée entre les forces des Noirs et celles des Mulâtres. Les Mulâtres, qui étaient restés longtemps fidèles à la France, avaient désormais choisi leur camp, celui de la liberté et de l'égalité de tous les habitants de Saint-Domingue.

Jean-Jacques Dessalines, l'ancien esclave, qui était le plus haut gradé de l'armée française et qui était connu pour sa détermination et pour ses qualités guerrières, fut choisi comme Commandant en chef de l'armée indigène. C'est une nouvelle armée qui s'organise, comme du temps de Toussaint, avec des objectifs politiques clairement définis : l'indépendance, non de fait, mais réelle et définitive. Tous les indigènes, Mulâtres et Noirs, étaient arrivés à la même conclusion que Dessalines, qui, dès la Crête à Pierrot, avait dit à ses troupes que seule l'indépendance apporterait une solution définitive au problème de la liberté des esclaves.

Alors que son armée était affaiblie par la maladie, Leclerc avait en face de lui, non plus des bandes séparées, mais une armée organisée dirigée par des généraux aguerris qui avaient fait leurs preuves sur les champs de bataille depuis plus de dix ans, et composée de soldats prêts à sacrifier leur vie pour ne pas redevenir esclaves. Avant de mourir de maladie le 2 novembre 1802, il avait choisi pour le remplacer un vieux colonial : le Général Donatien Rochambeau.

Rochambeau était un homme dur, plein de préjugés. Il inaugura une politique cynique, plus cruelle encore que celle de Leclerc. Son idée était qu'il fallait briser la volonté des Noirs pour les soumettre à jamais, à défaut, en exterminer le plus grand nombre ; aussi écrivit-il à Bonaparte Premier Consul : "Si la France veut garder Saint-Domingue, qu'elle envoie ici un corps de 25.000 hommes, qu'elle proclame l'esclavage des nègres, et qu'elle fasse périr au moins 30.000 nègres et négresses, ces dernières étant plus féroces que les hommes." La solution finale, ainsi imaginée par Rochambeau, devait être suivie par l'introduction massive de nouveaux esclaves importés d'Afrique.

grades et intégrés dans le corps expéditionnaire français, mais leurs unités furent ensuite scindées de manière à leur enlever toute capacité d'action autonome.

Malade, Toussaint fut attiré le 7 juin 1802 dans un guet-apens tendu sur ordre de Leclerc. Arrêté, il fut déporté en France, où enfermé au Fort de Joux dans le Jura, il mourut le 7 juin 1803. En prenant pied sur le bateau qui l'amenait vers l'exil, il s'était écrié : "en me renversant, on n a abattu que le tronc de l'arbre de la liberté des Noirs, il repoussera par les racines parce qu'elles sont profondes et nombreuses".

VI - LA LUTTE FINALE ET LA NAISSANCE DE L'ETAT D'HAITI

La prédiction de Toussaint Louverture ne tarda pas à se réaliser. De nombreux Noirs constitués en bandes séparées, comme aux premiers jours de l'insurrection des esclaves, continuèrent de harceler les troupes françaises. Et quand Leclerc, appliquant les directives de Bonaparte, commença à désarmer les cultivateurs, plusieurs d'entre eux regagnèrent les montagnes pour reprendre la lutte. Leclerc instaura, alors, une politique de terreur qui ne fit qu'accroître la détermination des combattants. Car, ils savaient qu'ils se battaient pour ce que l'homme a de plus précieux, à savoir: sa liberté. Et ils se battaient de leur propre initiative sans l'aiguillon d'un chef.

Leur action prit une autre dimension quand fut confirmée, à la fin du mois de juillet 1802 par des Noirs déportés de la Guadeloupe, qui s'étaient échappés de la frégate "La Cocarde" en escale dans le port du Cap, la nouvelle du rétablissement de l'esclavage dans leur île par Bonaparte. Les généraux indigènes, craignant pour leur propre liberté désertèrent en masse l'armée française pour reprendre le combat.

Les premiers d'entre eux furent le Général Alexandre Pétion et son ami Clairveaux. Homme de couleur, Pétion était revenu à Saint-Domingue comme officier du corps expéditionnaire envoyé par Bonaparte. Lui, le Mulâtre et homme libre aurait dit quand il apprit que l'esclavage avait été rétabli : "jamais ma mère ne redeviendra esclave", et sa mère, c'étaient toutes les femmes noires de Saint-Domingue. Pétion croyait aux idéaux de liberté et d'égalité de la Révolution française, comme il le démontrera après

- Le désarmement des cultivateurs, anciens esclaves ;

- Le rétablissement de l'esclavage.

Le corps expéditionnaire, arrivé le 2 février 1802 au large de la ville du Cap, eut à affronter une vive résistance de la part des troupes indigènes. Le Général Christophe, ancien esclave, à qui Toussaint Louverture avait confié la défense du Cap, fut le premier à affronter les troupes françaises. A un ultimatum que lui adressa Leclerc pour lui demander de lui livrer le Cap, sous peine d'une attaque de la ville, il répondit qu'il n'avait d'ordre à recevoir que du Commandant en Chef Toussaint Louverture et ajouta ceci : " Si vous réalisez vos menaces, je résisterai comme doit le faire un officier général, et si le sort des armes vous est propice, sachez que vous n'entrerez dans la ville du Cap qu'après l'avoir vu réduire en cendres. Bien plus, je renouvellerai le combat sur ces cendres". Ainsi dit, ainsi fut fait.

Toussaint Louverture avait donné, en effet, l'ordre à ses Généraux de détruire les villes et les installations des plaines qu'ils ne pourraient pas défendre, et de se replier dans les montagnes pour mener ensuite des opérations de harcèlement contre les troupes françaises. Il comptait, avec le temps, sur l'affaiblissement des troupes françaises qui subissaient de lourdes pertes du fait de la guerre de harcèlement et des difficiles conditions climatiques. Ses ordres furent exécutés à la lettre, mais il fut battu lui-même à la Ravine à couleuvres dans les Monts Cahos, le 23 février 1802.

L'armée de Dessalines qui était secondé par divers généraux tous anciens esclaves comme lui, fut la dernière à résister et à porter des coups sévères aux Français. Forte de 1.200 hommes et retranchée à la Crète à Pierrot, elle se battait avec acharnement au cri de la "victoire ou la mort" et infligea de lourdes pertes aux troupes françaises qui perdirent 700 hommes en un seul jour dans une attaque où Leclerc lui même fut blessé. Mais à la fin du mois de mars 1802, toute la côte et une partie des zones intérieures étaient sous le contrôle de Leclerc dont la supériorité de l'armement était écrasante.

Son armée régulière étant défaite, Toussaint, réduit à une guerre de guérillas, se résigna à négocier sa reddition et celle de ses généraux. Après la conclusion d'un accord avec Leclerc, celui-ci le reçut le 6 mai 1802, dans la ville du Cap, avec les honneurs militaires. Il se retira dans une de ses plantations non loin du Cap. Ses généraux furent conservés dans leurs

Adams de sa désapprobation des attaques de corsaires français contre les navires américains, et publia le 12 juin 1799 un décret stipulant qu'aucune attaque ne serait menée contre les Etats Unis à partir de Saint-Domingue, faisant échouer ainsi tous les projets conçus par Bonaparte contre la nouvelle république.

Sur le plan économique, il entreprit de relever la production, de stimuler les exportations et de donner au pays un renouveau compatible avec les ambitions qu'il nourrissait pour un pays dont le destin était, désormais, entre les mains de ses seuls habitants, Noirs, Mulâtres et Blancs, entre lesquels il ne voulut plus voir des distinctions. Il obligea les anciens esclaves à retourner travailler dans les plantations, ce qui ne fut pas sans provoquer des mécontentements, même dans son entourage le plus immédiat..

V- DE LA RECONQUETE PAR BONAPARTE A LA DEPORTATION DE TOUSSAINT

Bonaparte, dont la femme Joséphine de Beauharnais appartenait à une famille de planteurs de la Martinique, était complètement acquis à la cause des colons. Comme on lui avait dit que la prospérité des colonies, dont dépendait celle de la France qu'il cherchait à restaurer, était tributaire du système esclavagiste, il n'hésita pas à entreprendre la reconquête du beau fleuron de la colonisation française que fut Saint-Domingue, en envisageant d'y rétablir l'esclavage.

Après avoir conclu la paix avec l'Angleterre, il traça lui-même le plan des opérations militaires, et en confia l'exécution au Général Leclerc, mari de sa sœur Pauline, qu'il nomma Capitaine Général de Saint-Domingue. L'expédition conduite par Leclerc, forte de 22.000 hommes et d une flotte de 86 vaisseaux, quitta les côtes françaises le 14 décembre 1801, le jour même où Toussaint Louverture donnait à la Colonie une Constitution, qui la rendait pratiquement indépendante du pouvoir français.

Les instructions données par Bonaparte à Leclerc, une fois l'île conquise étaient les suivantes :

- La déportation en France des principaux officiers noirs ;

- Le licenciement des troupes noires ;

un véritable ascendant ainsi que les réalités du pays, il adaptait sans cesse sa stratégie et sa tactique au contexte social et politique et à la situation sur le terrain, en ayant toujours en vue son but ultime : sauvegarder la liberté des esclaves.

S'il est conduit à une quasi rupture avec la France, en s'octroyant tous les pouvoirs militaires et civils, c'est par souci de voir l'esclavage à jamais banni de la Colonie. Toussaint chassa, en effet, les Anglais et les Espagnols de Saint-Domingue, réalisa l'unité de l'île sous son autorité, et renvoya en France, les uns après les autres, tous les Commissaires nommés aussi bien par la Convention que par le Directoire (1795-1799), devenant ainsi le maître incontesté de l' île.

Les agissements des colons, qui en France, profitant du changement de régime politique, cherchaient à remettre en cause les acquis de la Révolution dans les colonies, ne cessaient de l'inquiéter. Aussi tint-il à mettre en garde le Directoire auquel il écrivit une longue lettre dans laquelle on peut lire, notamment, ceci : "Mon attachement à la France, ma connaissance des Noirs, me font un devoir de ne pas vous laisser dans l'ignorance, ni des crimes qu'ils méditent, ni du serment que nous renouvelons d'être enterrés sous les ruines d'un pays que la liberté a ressuscité, plutôt que de souffrir le retour de l'esclavage".

Cet avertissement n'eut pas d'effet sur Bonaparte, qui, à la suite du Coup d'état du 18 Brumaire An VIII (9 novembre 1799), s'était emparé du pouvoir en France. Tout en confirmant Toussaint Louverture dans ses fonctions de Commandant en chef et de Gouverneur général, il nourrissait le projet d'annuler le décret d'abolition de la Convention et de rétablir l'esclavage.

Toussaint, de son côté, renforçait son pouvoir et nouait des relations avec l'extérieur. Il adopta, le 14 décembre 1801 une Constitution qui faisait de lui le Gouverneur général à vie, avec pouvoir de nomination à toutes les fonctions officielles. Les généraux, quoique nominalement des gradés de l'armée française, ne relevaient plus, désormais, que de son autorité et n'avaient plus à obéir qu'à ses seuls ordres, et non à ceux venus de la Métropole. Il établit des relations directes, d'une part avec les Anglais établis à la Jamaïque, qui lui proposèrent de le reconnaître comme Roi s'il rompait avec la France, ce qu'il refusa, d'autre part avec les Etats Unis d'Amérique. Il informa par une lettre en date 28 avril 1799 le Président John

les plus déterminés des esclavagistes français et à leur promettre, leur victoire acquise, le retour à l'ordre ancien avec le rétablissement de l'esclavage.

L'armée de Toussaint, forte de 4.000 hommes quand il la met au service de la République ne cessa de se renforcer, de nombreux esclaves abandonnant leurs chefs pour la rejoindre. Cette armée avec laquelle Toussaint allait entrer en campagne contre ses alliés de la veille, les Espagnols, comptait déjà 10.000 hommes, quand son chef se porta au secours du Gouverneur Général de Lavaud, arrêté, destitué, et détenu au Cap par les Mulâtres du Nord.

Toussaint libéra et rétablit dans ses fonctions le Gouverneur Général qui en fit son adjoint. L'esclave d'hier devenait le deuxième personnage de la colonie. Grâce à ses qualités militaires, à la confiance de ses officiers et soldats, et aux services rendus à la République, Toussaint gravit rapidement les divers échelons de la hiérarchie militaire. Confirmé dans son grade de Général de brigade de l'armée française par la Convention, puis nommé Général de division, Commandant en chef des armées du Nord, il devint, en 1797, Commandant en chef des Armées françaises de Saint-Domingue.

Outre ses qualités militaires, Toussaint était un politique avisé et un fin diplomate. Il mit ses talents au service d'une seule cause: celle de la liberté des esclaves. Il était convaincu que cette liberté ne serait maintenue que si le rapport des forces était en faveur des anciens esclaves. Il savait que les esclavagistes ne désarmaient pas, car il n'ignorait rien des complots qui se tramaient tant à Saint-Domingue, qu'auprès des Espagnols et des Anglais ainsi que des pouvoirs politiques à Paris.

Aussi s'attacha-t-il à renforcer sans cesse et à perfectionner son armée. Il entreprit de parfaire lui-même ses connaissances militaires, d'améliorer la qualité de ses officiers et celle de ses soldats en donnant une attention particulière à l'instruction et à l'entraînement des uns et des autres. Il réorganisa l'armée en régiments dotés d'un encadrement de qualité et pourvus du meilleur matériel qu'il pouvait trouver, et lui imposa une discipline rigoureuse.

L'ère des bandes armées d'esclaves mus par des sentiments de révolte plus que par le souci de préparer un avenir, était révolue. Désormais c'est une armée moderne, conçue selon les normes de l'époque, que Toussaint s'obstina à forger. Connaissant parfaitement les hommes sur lesquels il avait

France révolutionnaire. L'Espagne maîtresse de la partie Est de Saint-Domingue et l'Angleterre, présente dans plusieurs îles des Antilles, ouvrent les hostilités avec la Colonie.

La guerre internationale, s'ajoutant à la guerre civile, les Commissaires n'ont d'autre choix que de se tourner, à nouveau, vers les esclaves qui constituaient, désormais, la seule force capable de faire face, d'une part, aux soulèvements intérieurs, aggravés par la révolte des partisans de la monarchie horrifiés par l'exécution du Roi, et, d'autre part, aux dangers extérieurs représentés par l'Espagne et l'Angleterre.

Mais, au fil des évènements, les esclaves avaient acquis une conscience politique plus nette. Ils avaient dépassé le stade de la simple révolte : ils se battaient, désormais, pour une cause : celle de leur liberté. Aussi, restèrent-ils sourds à l'appel des Commissaires. Beaucoup d'entre eux, en revanche, s'étaient ralliés à la cause de l'Espagne qui leur promettait cette liberté. Parmi eux se distingue Toussaint Louverture, ancien cocher, connu pour ses dons en médecine traditionnelle, et qui était un des rares esclaves à avoir acquis une instruction élémentaire.

Pour gagner les esclaves à la cause de la République, Santhonax, le plus important des Commissaires envoyés par la Métropole, et qui avait été confirmé dans ses fonctions par la Convention, prononça le 29 août 1793 l'affranchissement des esclaves, ce qui accroissait le mécontentement des Blancs, sans lui rallier les esclaves insurgés. Ceux-ci n'avaient aucune confiance aux promesses des autorités françaises.

C'est seulement, après la confirmation de la mesure prise par Santhonax par la Convention qui décrète formellement l'abolition de l'esclavage le 4 février 1794, que la situation évolue. En effet, quand Toussaint Louverture, déjà lieutenant Général des Armées du Roi d'Espagne, apprit la décision de la Convention en mai 1794, il décida de conclure un accord avec le Gouverneur Général de Lavaud, et de rallier la République avec son armée.

L'ancien esclave, qui devait son grade de Lieutenant Général à ses prouesses dans l'armée espagnole, et en particulier à sa victoire sur l'armée française commandée par le Général Desfourneaux, avait bien de raisons de douter de la sincérité des Espagnols. Ceux-ci, tout en le comblant d'honneurs, n'hésitaient pas, d'un autre côté, à accueillir dans leurs rangs

envoya dans la Colonie une force composée de 25 navires et de 8.000 hommes de troupe, ainsi que de nouveaux Commissaires. Ceux-ci munis des pleins pouvoirs, tentèrent sans succès de convaincre les Blancs d'unir leurs forces à celles des Hommes de couleur pour mâter la rébellion des esclaves. Les Blancs, rejetant le décret de la Législative, refusèrent systématiquement toute idée d'octroyer aux Hommes de couleur les mêmes droits qu'eux.

Pour les y contraindre, et rétablir l'autorité de la Métropole sur la Colonie, les Commissaires firent appel aux Hommes de couleur, ensuite aux esclaves qu'ils armèrent pour combattre la rébellion des Blancs qu'ils réussirent à vaincre. A la suite de leur défaite, 10.000 Blancs décidèrent d'abandonner le pays pour aller se fixer, avec leurs esclaves, dans les Etats du Sud des Etats Unis.

Mais le soulèvement des esclaves s'était renforcé. Ceux d'entre eux qui avaient été armés, soit par les Hommes de couleur dans leur lutte contre les Blancs, soit par les Blancs contre les Hommes de couleur ou les Commissaires, soit par les Commissaires contre les Blancs, allèrent, pour la plupart, grossir les rangs de la rébellion, au lieu de retourner dans les plantations.

Constitués, d'abord, en bandes séparées, les esclaves commencèrent à s'organiser en unités mieux structurées afin de s'assurer, par la force, la possibilité du maintien de leur liberté. Les conséquences des changements politiques en France et l'émergence, parmi les esclaves en lutte, d'un nouveau dirigeant en la personne de Toussaint Louverture, donnent un cours nouveau à leur lutte.

IV - L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE PAR LA CONVENTION, L'EMERGENCE D'UNE NOUVELLE CONSCIENCE POLITIQUE ET LA CONQUETE DU POUVOIR PAR TOUSSAINT LOUVERTRURE

Dix jours après l'arrivée des Commissaires à Saint-Domingue, la Révolution française avait inauguré l'ère de la Terreur. La Convention (1792-1795), qui a succédé le 20 septembre 1792 à la Législative, abolit, en effet la Royauté et proclame, le 21 septembre, la République. Le Roi Louis XVI est arrêté, jugé et guillotiné le 20 janvier 1793. Toute l'Europe monarchique, avec l'Espagne et l'Angleterre, se ligue, alors, contre la

La classe des Hommes de couleur, la notion de classe ayant dans la Colonie un contenu essentiellement racial, sont les Mulâtres nés des abus des propriétaires blancs sur leurs esclaves femmes, auxquels s'ajoutaient les Noirs affranchis. Hommes libres, ils avaient, au même titre que les Blancs le droit de propriété et possédaient souvent des terres et des esclaves, mais ils étaient considérés comme des êtres inférieurs à cause de leur ascendance africaine.

Les fonctions officielles de même que le port d'armes leur étaient interdits. N'ayant pas de droit politique, ils étaient exclus des instances délibérantes nouvellement crées dans la colonie sur autorisation du Roi. Ils subissaient ainsi des discriminations en contradiction avec les principes de la Révolution et, en particulier, avec ceux définis dans la Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen, adoptée par l'Assemblée constituante le 26 août 1789.

Après avoir vainement essayé d'obtenir l'égalité de droit et de traitement avec les Blancs, ils étaient entrés en dissidence et menaient, en plusieurs endroits, une guerre lutte contre les autorités et contre les Blancs farouchement opposés à toute modification du statut des personnes, qu'ils fussent Hommes de couleur ou esclaves.

Les Blancs eux-même avaient entrepris, dès le début de la révolution, d'instituer, au même titre que la France, des Assemblées souveraines et de placer le Gouverneur général nommé par le Roi et toutes les autorités locales sous leur contrôle. Ils avaient créé d'abord des comités ayant seule qualité, selon eux, "pour étudier les affaires comme dans les cours souveraines, constituantes et législatives." Ils entendaient, ainsi, se prémunir contre toute réforme imposée de Paris par les assemblées révolutionnaires au sein desquelles la Société des Amis des Noirs menait une campagne active en faveur de l'égalité des droits entre Hommes de couleur et Blancs aux colonies, et même pour la suppression de l'esclavage.

Les Blancs avait même franchi un nouveau pas, en adoptant, du 22 au 28 mai 1790, une Constitution qui rendait la Colonie pratiquement indépendante de la France, voulant imiter ainsi les colons de l'Amérique du Nord qui avaient proclamé, en 1776, leur indépendance vis à vis de l'Angleterre.

Pour tenter de rétablir la situation, la Législative décréta, le 23 mars 1792, l'égalité des droits entre les Blancs et les Hommes de couleur, et

En 1751, on en dénombrait déjà 3000 environ. Ils étaient beaucoup plus nombreux en 1789 au moment où les répercussions de la Révolution française bouleversent la vie de la Colonie. C'est, en effet, à la faveur des évènements suscités par la Révolution française, que les esclaves africains de Saint-Domingue déclenchent la plus grande insurrection d'esclaves qui ait jamais été menée depuis celle conduite par Spartacus à Rome en 73-71 avant l'ère chrétienne.

Si Crassus réussit à effacer les échecs de l'armée romaine, et à vaincre les insurgés, et tuer Spartacus, les armées envoyées à Saint-Domingue, notamment par Bonaparte, ne réussirent pas à vaincre la Révolution haïtienne, même après la capture de Toussaint Louverture, mort en déportation au fort de Joux dans le Jura français comme plus tard Francisco de Miranda dans les geôles espagnoles de Cadix.

III - L'INSURRECTION DES ESCLAVES DANS LA NUIT DU 22 AU 23 AOUT 1791

C'est dans la nuit du 22 au 23 août 1791, après une cérémonie d'inspiration africaine au cours de laquelle, mêlant leur sang, ils firent le serment de mettre un terme à la tyrannie des esclavagistes et à leur triste sort que, sous la conduite de Boukman, des esclaves du Nord se soulèvent et prennent d'assaut les plantations, lieux principaux de leur calvaire.

Armés de piques et de bâtons, comme les paysans de France qui, deux ans auparavant, avaient envahi les châteaux pour détruire les "terriers", ces documents qui légitimaient les droits des Seigneurs sur eux et sur les terres qu'ils cultivaient, ils allumèrent d'immenses incendies, tuant tout sur leur passage. En dix jours, ils se rendirent maîtres des riches plaines du Nord, alors qu'à l'Ouest et au Sud des esclaves retranchés dans les montagnes, en descendaient pour ravager de la même manière les plaines fertiles.

En quelques mois, le contrôle de la colonie, qui était à feu et à sang, échappait aux autorités, confrontées par ailleurs à la rébellion des Blancs et à une lutte implacable entre les Blancs, au nombre de 30.000, et les Hommes de couleur qui étaient 40.000. Le soulèvement des esclaves a lieu, en effet, dans le contexte d'une double crise qui dure depuis les débuts de la révolution française et qui oppose, d'une part, le Gouverneur Général aux Blancs, d'autre part les Hommes de couleur aux Blancs et au Gouverneur général.

déportation où les planteurs peuvent s'assurer des fortunes leur permettant de mener une vie de luxe, sur place ou à l'occasion de leurs voyages en France.

En 1789, on estimait à environ 500.000 le nombre des esclaves, venus pour la plupart des côtes de l'Afrique de l'Ouest, du Golfe de Guinée ou du royaume du Congo. Le Père de Charlevoix, qui a vécu dans l'île, donne de leur vie une image hallucinante. Il écrit qu'ils étaient réduits "à la condition de bêtes de charge", que, mal nourris, mal habillés, mal logés, ils étaient soumis à "un travail presque continuel, que leur sommeil était fort court, qu'ils ne recevaient nul salaire, et que vingt coups de fouet "sanctionnaient la moindre de leurs fautes".

Victor Schoelcher, un des abolitionnistes français les plus connus du dix-neuvième siècle, dit de ce fouet : "qu'il est la cloche des habitations, il annonce le moment du réveil et celui de la retraite, il marque l'heure de la tâche et l'heure du repos, le jour de la mort est le seul jour où le nègre goûte l'oubli de la vie sans le réveil du fouet."

Malgré les sévices et la terreur exercée sur eux, depuis la chasse à l'homme sur le continent africain jusqu'à l'horrible traversée de l'Atlantique dans des bateaux négriers sordides, et les rigueurs de la vie dans les habitations, l'aspiration à la liberté est restée constante dans l'esprit de la plupart de ces esclaves. Et cette aspiration, ils l'exprimaient de différentes manières.

En Afrique même avant l'embarquement certains d'entre eux s'efforçaient, parfois au prix de graves mutilations, de briser les chaînes qui les liaient à leurs camarades d'infortune pour tenter de s'évader ; d'autres se suicidaient pour éviter l'arrachement au sol natal. Les rebellions, quoique durement réprimées, étaient fréquentes pendant la douloureuse traversée de l'Atlantique, comme en témoigne l'aventure bien connue de "l'Amistad", un bateau dont se rendirent maîtres les esclaves qu'il transportait.

Dans les Amériques et les Antilles, les tentatives d'évasion et les suicides n'étaient moins fréquents, malgré une surveillance draconienne. Ceux qui arrivaient à s'échapper, et qu'on appelait les "nègres marrons", se réfugiaient dans les montagnes d'où ils descendaient pour ravager les plantations des plaines. Pourchassés à l'aide de chiens spécialement dressés à cet effet, ils subissaient des supplices d'une atrocité inimaginable quand ils étaient repris, ce qui était loin de les décourager.

jamais. La célébration de son bicentenaire a été travestie ou escamotée. Aussi m'a-t-il semblé approprié de lui consacrer une brève réflexion en cette année 2004 qui a été dédiée par la Conférence générale de l'Unesco à la "commémoration internationale de la lutte contre l'esclavage et son abolition".

II - LES ESCLAVES AFRICAINS A SAINT-DOMINGUE

La présence d'esclaves africains, dans l'île, baptisée d'abord Hispaniola quand Christophe Colomb y débarque pour la première fois en décembre 1492, puis Saint-Domingue, par les Espagnols, commence au début du XVI° siècle. Capturés en Afrique, après une chasse à l'homme dévastatrice, ils devaient remplacer dans les mines et les plantations les autochtones, appelés à tort "indiens", qui, soumis à un travail forcé harassant, mouraient en masse. En effet, d'un million qu'ils étaient à l'arrivée de Colomb, ils n'étaient plus qu'une cinquantaine de mille, cinquante ans plus tard.

Les premiers esclaves africains y furent introduits en 1503, mais c'est à partir de 1517 que leur implantation se fait de façon continue par les Espagnols qui restèrent les seuls maîtres de l'île jusqu'au début du XVII° siècle. A cette époque des Français s'y installent dans l'ouest, mais c'est au début du XVIII° que la France entreprend la colonisation active de cette partie de l'île que lui cède officiellement l'Espagne par le Traité de RYSWICK du 20 septembre 1697.

Alors commence l'essor de la Saint-Domingue française qui deviendra une des colonies les plus prospères des Antilles. Elle est une pièce maîtresse du système mercantiliste français qui se développe avec le commerce triangulaire, Europe-Afrique-Amérique-Europe. Des cadets de la noblesse française y arrivent nombreux pour y développer des cultures de plantation qui alimentent un commerce florissant avec la métropole. Celle-ci connaît, alors, une expansion considérable de ses manufactures les plus diverses, de ses ports, de son commerce et une accumulation sans précédent du capital. Les armateurs, les négriers, c'est ainsi qu'on appelait les marchands d'esclaves, et ceux qui les financent réalisent d'énormes profits. Plusieurs villes et régions de France y gagnent une prospérité croissante.

Cette prospérité est essentiellement le fruit, d'une part, du commerce des esclaves africains, d'autre part, du travail de ceux-ci dans leurs lieux de

LE BICENTENAIRE D'HAÏTI

La fondation, il y a deux cents ans, par des esclaves africains de la deuxième république moderne des Amériques et des Antilles

Amadou Mahtar M'Bow

I - INTRODUCTION

Il y a deux cents ans, fondée par des esclaves africains révoltés, naissait la République d'Haïti. C'est le cheminement qui a conduit à cet évènement, son déroulement, les péripéties qui l'ont marqué, sa signification historique au regard de la lutte contre l'esclavage et de la conquête des droits humains, que nous voudrions évoquer.

C'est, en effet, le 1er janvier 1804, dans la ville des Gonaïves, sur l'île qui portait jusque-là le nom de Saint-Domingue, que fut proclamée la République d'Haïti. Pour la première fois, dans l'histoire connue de l'humanité, des esclaves révoltés créaient un état sur les ruines du système qui les avaient asservis et dominés.

Cette république fut, aussi, la deuxième nation indépendante de l'ère moderne des Amériques et des Caraïbes, après les Etats-Unis d'Amérique. Son émergence sonnait le glas du système esclavagiste né avec la conquête et l'exploitation coloniale commencées depuis la fin du XV° siècle et le début du XVI° dans ce qu'il est convenu d'appeler le Nouveau monde.

Mais la Révolution haïtienne est peu connue. Elle a été frappée d'une sorte d'ostracisme depuis ses origines. Les manuels scolaires de presque tous les pays l'ignorent ; et quand on évoque les luttes qui ont sillonné l'histoire de la conquête des droits humains dans le monde on ne s'y réfère

victimes des erreurs commises. C'est là la raison d'une certaine propagande contre l'islam de la population du Kosovo. Bien entendu, les Kosovars et leur président sont attachés à leur religion. Ils y trouvent une force d'ordre et de justice, car quiconque croit en Dieu est aussi convaincu que le Tout-Puissant a créé l'homme à son image.

Cette attitude est le fondement des droits de l'homme, car s'il n'y a pas de croyance en Dieu, tout est permis et il n'y aura pas de société humaine et civilisée. La conséquence logique sera l'anarchie ou le totalitarisme, comme le prouvent le National-Socialisme et le Communisme. Il n'y aura pas non plus de beauté, comme l'ont montré les puissances totalitaires de nos jours. C'est à bon escient que dans les débats au sujet de la constitution européenne nombre de pays avaient demandé la reconnaissance du Créateur dans l'acte fondamental de l'Europe. Il est tragique que leur suggestion soutenue par les forces chrétiennes et islamiques n'aient pas obtenu la majorité requise. D'ailleurs, ce n'est pas le dernier mot. Il faut espérer que les éléments religieux continueront leurs efforts, car la religion est le fondement de tout ordre humain durable.

Dans tout cela, le Président Rugova reste l'un des hommes les plus humanistes et il est bien ancré dans son pays. La population le considère comme le chef légitime de l'Etat du Kosovo. Il devrait recevoir la plénitude des pouvoirs que son peuple veut lui confier. Aussi longtemps que cela ne se produira pas, il y aura des tensions sérieuses. A l'heure actuelle les puissances occupantes donnent l'impression de vouloir soumettre les 90% d'Albanais de ce territoire à la politique de Belgrade en leur imposant le joug de la Serbie.

Rugova est l'unique homme d'Etat universellement connu et respecté par la population. Ce fait est attesté par tous les spécialistes du Kosovo. Il a la capacité d'apporter la paix au Kosovo. Si l'on ne reconnaît pas cette vérité qui est dominante dans la région, il y aura de nouveau un peu partout des catastrophes et conflits humains. Il s'agit de les prévenir, car le feu qui brûle au Kosovo peut conduire à un incendie dans les Balkans, et par là, comme l'histoire nous l'a déjà montré, à toute l'Europe.

L'argument que le Kosovo est considéré comme le point de départ de la nation serbe est utilisé à nouveau, mais n'est pas moins aussi faux qu'auparavant.

On a parfois l'impression qu'en Irak les Américains commencent à comprendre les réalités. Après la trahison regrettable commise à l'encontre des shiites dans la Première Guerre d'Irak, il y a des signes qui nous font penser que Washington commence enfin à reconnaître ses erreurs et écoute un peu plus la population, pas suffisamment toutefois. Il reste malheureusement que la voix de la propagande intéressée prévaut encore sur les conseils de sagesse.

Au lieu de discuter du problème du Kosovo en vue d'une solution durable et juste, des plans sont lancés par des milieux intéressés, inspirés par des considérations purement économiques. Ainsi parle-t-on dans les milieux politiques de l'idée d'une partition du pays sans consultation démocratique du peuple kosovar. Quand on regarde sur la carte les régions affectées, on trouvera que cette division du pays telle qu'elle est proposée sépare le nord du sud sur une ligne tracée entre la partie riche en ressources naturelles et la région pauvre qui ne peut pas nourrir ni donner un travail suffisant à ses habitants. Ainsi le nord potentiellement prospère irait à la Serbie alors que le sud condamné à la misère serait laissé aux Albanais. Cette partie misérable se dépeuplerait rapidement, les habitants étant condamnés à la famine.

Malheureusement, les puissances occupantes ne connaissent ni la géographie ni l'histoire. Le Kosovo deviendrait rapidement un centre de tensions politiques qui mettrait en danger l'Europe comme ce fut le cas durant les XIX° et XX° siècles, ce qui donna à la région dite balkanique une mauvaise réputation peu justifiée, car ce sont les erreurs des puissances qui, la plupart du temps, mettaient le feu aux poudres, notamment avec le panslavisme soutenu par St. Petersburg. C'était là l'instrument de la poussée de la puissance russe contre la Turquie avec le but d'entrer en force dans la Méditerranée Orientale, c'est ce qui conduisit aux diktats, appelés arbitrairement "traités de paix" à la fin de la première guerre mondiale à St. Germain, Trianon, Sèvres et Neuilly dont les conséquences sont encore sensibles de nos jours, notamment dans la tragédie de l'Irak.

Les puissances intéressées ont profité de cette situation et continuent sur la lancée en dominant l'information pour rendre responsables les

peuples.. Cela signifie pour le Kosovo la séparation de ce territoire de la Serbie. Il y a 90 % d'Albanais, alors que les Serbes, prétendant de soi-disant droits historiques, exigent de pouvoir les dominer sans le consentement démocratique des populations. Cela d'ailleurs a été réalisé du temps de Milosevic et de son régime de cruauté qui choqua le monde entier.

De nos jours cette opération continue en se servant de la propagande de Belgrade. Ainsi parle-t-on sans cesse des souffrances des Serbes, alors que les crimes qui se commettent contre les Albanais sont passés sous silence, même dans des journaux qui se prétendent objectifs. De nos jours le régime des successeurs du dictateur continue sur la lancée pour empêcher que le peuple du Kosovo puisse déterminer son propre avenir. Avec la complicité des soi-disant démocrates occidentaux on mit en oeuvre un statut électoral dont le but était de fausser le résultat véritable des élections. Il ne s'agissait pas de connaître la volonté de la majorité et de s'y plier, mais d'empêcher l'expression véritable des sentiments populaires.

Aujourd'hui, le territoire étant sous administration internationale il y a un foisonnement d'organisations bureaucratiques internationales. Celles-ci consistent en de nombreux cas soit d'administrations para-gouvernementales, soit d'ONG liées aux organismes internationaux, soit de reliquats du régime de Milosevic. Ils sont dirigés souvent par des bureaucrates qui ont été relevés de leurs fonctions en Europe à cause de leur incompétence manifeste. On a en même temps permis à des organisations serbes de se maintenir pour empêcher une intégration véritable du Kosovo. A cela s'ajoute l'activité de ce qu'on a appelé "les experts en démocratie" qui touchent des salaires exorbitants au milieu d'une misère générale. Il y a donc aujourd'hui au Kosovo une administration internationale qui donne, bien entendu, du travail à un nombre restreints de Kosovars, mais qui a manifestement comme but d'empêcher que se réalise la volonté de la population par l'auto-détermination, expression d'une démocratie véritable sur le plan de la politique internationale.

En même temps on a donné à l'administration serbe des aides financières substantielles, sommes qui dans une mesure assez importante sont dédiées au maintien des structures administratives serbes sur le territoire à majorité albanaise, ce qui empêche la normalisation des choses dans le pays.

Le gouvernement de Belgrade, à forte majorité nationaliste extrémiste, est déterminé à faire du Kosovo, encore une fois, une province serbe.

LA TRAGÉDIE DU KOSOVO

Otto de Habsbourg

Les derniers incidents du Kosovo ont mis en évidence, une fois de plus, que la presse occidentale, pour des raisons d'ailleurs compréhensibles, obéit à la volonté de certains cercles politico-économiques en occultant certains événements. Pourtant, si on connaît le déroulement de l'histoire, on sait que les problèmes persisteront de manière inévitable jusqu'au moment où on aura trouvé une solution juste.

C'est un fait indéniable que les services de renseignement serbes et leurs agences d'information internationale sont bien mieux organisés que ceux des autres pays de l'Europe orientale. Dès avant la Deuxième Guerre Mondiale ils avaient montré une capacité diplomatique remarquable en propageant leurs plans d'extension territoriale. Belgrade avait ainsi réussi à imposer une paix qui correspondait aux aspirations des nationalistes extrémistes sans se référer au principe de l'autodétermination des peuples. Cela s'est révélé en Croatie alors que le Kosovo est resté une tache blanche sur les cartes mises au point par les dirigeants. Seul le diplomate français, Pozzi, qui avait joué jadis un rôle important dans la création de la Yougoslavie, avait souligné les dangers futurs en s'appuyant sur ses expériences personnelles et sur les réalités du terrain. Ses livres, dont le plus important avait pour titre «La Guerre revient», tiraient en vain la sonnette d'alarme. Comme il révélait ce qui ne plaisait pas aux potentats du Quai d'Orsay, il fut relevé de ses fonctions. Pendant la Deuxième Guerre Mondiale, la propagande des Serbes, ajoutée à l'ignorance profonde qu'affichait l'Occident au sujet des réalités de l'Europe Centrale, a permis une fois de plus de répéter les erreurs du passé.

C'est une vérité fondamentale de l'histoire que ce ne sont pas les peuples qui existent pour l'Etat. Ce sont les Etats qui existent pour les



COMMUNICATIONS

TABLE DES MATIERES

1- COMMUNICATIONS

2- RESUMES

(Les communications en langue arabe sont reproduites *in extenso* selon la numérotation de la table des matières de la langue arabe, leurs résumés sont traduits et reproduits ci-après) :

V . La revue "ACADEMIA"

77- "ACADEMIA" est la revue de l'Académie du Royaume du Maroc. Son numéro dit *inaugural* comprend les actes de la cérémonie d'inauguration de l'Académie par Sa Majesté le Roi Hassan II, le 21 avril 1980, la réception des académiciens, les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.

78- "ACADEMIA", N° 1, février 1984.

79- "ACADEMIA", N° 2, février 1985.

80- "ACADEMIA", N° 3, février 1986.

81- "ACADEMIA", N° 4, novembre 1987.

82- "ACADEMIA", N° 5, décembre 1988.

83- "ACADEMIA", N° 6, décembre 1989.

84- "ACADEMIA", N° 7, décembre 1990.

85- "ACADEMIA", N° 8, décembre 1991.

86- "ACADEMIA", N° 9, décembre 1992.

87- "ACADEMIA", N° 10, septembre 1993.

88- "ACADEMIA", N° 11, décembre 1994.

89- "ACADEMIA", N° 12, 1995.

90- "ACADEMIA", N° 13, 1996.

91- "ACADEMIA", N° 14, 1997.

92- "ACADEMIA", N° 15, numéro spécial consacré aux Morisques, 1998.

93- "ACADEMIA", N° 16, 1999.

94- "ACADEMIA", N° 17, 2000.

95- "ACADEMIA", N° 18, 2001.

96- "ACADEMIA", N° 19, 2002.

97- "ACADEMIA", N° 20, 2003.

55- "Voyage d'Ibn Battuta", 5 volumes, édition critique par Abdelhadi Tazi, 1997.

56- "Kounnach Al Haïk", corpus des onze noubas de la musique andalouse, édition critique par Abdelmalik Bennouna, présentation par Abbas Al-Jirari, 1999.

III . Collection "Les lexiques"

57- "Lexique arabo-berbère", 1° tome, par Mohamed Chafik, 1990.

58- "Lexique arabo-berbère", 2° tome, par Mohamed Chafik, 1996.

59- "Le dialecte marocain, lieu de confluence de l'arabe et du berbère", 1999.

60- "Lexique arabo-berbère", 3° tome, par Mohamed Chafik, 2000.

IV . Collection "Les séminaires"

61- "Falsafat Attachrie Al Islami" 1° séminaire de la "Commission des valeurs spirituelles et intellectuelles" de l'Académie, 1987.

62- "Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres". (1980-1986), décembre 1987.

63- "Conférences de l'Académie" (1983-1987), 1988.

64- "Caractères alphabétiques de la langue arabe et technologie", février 1989.

65- "Droit canonique, fiqh et législation", 1989.

66- "Fondements des relations internationales en Islam", 1989.

67- "Droits de l'homme en Islam", 1990.

68- "Interactions cuturelles de l'Orient et de l'Occident", 1991.

69- "Problèmes de l'usage de la langue arabe au Maroc", 1993.

70- "Le Maroc dans les études orientalistes", Marrakech, 1993.

71- "La traduction scientifique", Tanger, 1995.

72- "L'avenir de l'identité marocaine devant les défis contemporains", Tétouan, 1997.

73- "Immigration des Marocains à l'étranger", Nador 1999.

74- "Les Morisques au Maroc", 2° partie, Chaouen, 2000.

75- "Les proverbes populaires marocains : recensement et usage scientifique et pédagogique", Rabat 2001.

76- "Culture du Sahara marocain : fondements et spécificités", Rabat 2002.

40- "Les guerres locales et régionales et leurs conséquences sur le développement, la civilisation et la paix dans le monde", décembre 2002.

41- "Le cinquantenaire de la Révolution du Roi et du Peuple", août 2003.

II . Collection "Le patrimoine"

42- "Al-Dhail wa Al-Takmilah", d'Ibn Abd Al-Malik Al-Marrakushi, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. Bencharifa, 1984.

43- "Al-Ma' Wa ma warada fi chorbihi mine al-adab", (apologétique de l'eau), de M. Choukry Al Aloussi, édition critique de M. Bahjat Al - Athari, 1985.

44- "Maâlamat Al-Malhoune", 1° et 2° parties du 1° volume, Mohamed Al-Fassi,

1986, 1987.

45- "Diwane Ibn- Fourkoune", recueil de poèmes andalous présentés et commentés par Mohamed Bencharifa, 1987.

46- "Aïn Al Hayah Fi Ilm Istinbât Al Miyah": (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. Damanhouri, présentation et édition critique par Mohamed Bahjat Al-Athari, 1989.

47- "Maâlamat Al-Malhoune" 3° volume des "Chefs d'oeuvre d'Al-Malhoune", Mohamed Al-Fassi, 1990.

48- "Oumdat attabib fi Mârifati Annabat" (Référence du médecin en matière des plantes) d'Abou Al-Khaïr Al-Ichbili, 1er et 2ème volumes, édition critique par Mohamed Larbi AL-Khattabi, 1990.

49- "Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir" (Le "Tayssir") d'Avenzoar, Abou Marwan Abdelmalik Ibn Zohr, édition critique par Mohamed Ben Abdellah Roudani, 1991.

50- "Mâalamat Al-Malhoune" 1ère partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1991.

51- "Mâalamat Al-Malhoune" 2ème partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1992.

52- "Boghyat wa Tawashi Al - Moussiqa Al Andaloussia", par Azeddine Bennani, 1995.

53- "Iqad Ashoumou'e" (musique andalouse), par Mohamed Al-Bou'ssami, éd. critique par Abdelaziz Benabdeljelil, 1995.

54- "Mâalamat Al-Malhoune": "Myat qassida wa qassida", par Mohamed Al-Fassi, 1997.

19- "Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme?", octobre 1991.

20- "Le patrimoine commun hispano-mauresque", avril 1992.

21- "L'Europe des Douze et les autres", novembre 1992.

22- "Le savoir et la technologie", mai 1993.

23- "Protectionnisme économique et politique d'immigration", décembre 1993.

24- "Les chefs d'Etat face au droit à l'autodétermination", avril 1994.

25- "Les pays en voie de développement entre l'exigence démocratique et la priorité économique", novembre 1994.

26- "Quel avenir pour le bassin méditerranéen et l'Union européenne?", mai 1995.

27- "Droits de l'homme et emploi, compétitivité et robotisation", avril 1996.

28- "Et si le processus de paix au Moyen-Orient devait échouer?", décembre 1996.

29- "Mondialisation et identité", mai 1997.

30- "Droits de l'homme et manipulations génétiques", novembre 1997.

31- "Pourquoi les dragons d'Asie ont-ils pris feu ?", mai 1998.

32- "Jérusalem, point de rupture ou lieu de rencontre ?", novembre 1998.

33- "La dissémination des armes nucléaires est-elle ou non un facteur de dissuasion?", mai 1999.

34- "La pensée de Hassan II : authenticité et renouveau ", avril 2000, 2 vol.

35- "La politique de l'eau et la sécurité alimentaire du Maroc à l'aube du XXI° siècle", novembre 2000, 2 vol. en français.

36- "La politique de l'eau et la sécurité alimentaire du Maroc à l'aube du XXI° siècle", version arabe, novembre 2000, 1 volume.

37- "La crise des valeurs et le rôle de la famille dans l'évolution de la société contemporaine", avril 2001.

38- "Quel avenir pour les pays en développement à la lumière des changements découlant de la mondialisation ?", novembre 2001.

39- "Les relations internationales durant la première décennie du XXI° siècle : quelles perspectives ?", avril 2002.

LES PUBLICATIONS DE L'ACADEMIE

I . Collection "Sessions"

1- "Al Qods : Histoire et civilisation", mars 1981.

2- "Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain", novembre 1981.

3- "Eau, nutrition et démographie", 1ère partie, avril 1982.

4- "Eau, nutrition et démographie", 2ème partie, novembre 1982.

5- "Potentialités économiques et souveraineté diplomatique", avril 1983.

6- "De la déontologie de la conquête de l'espace", mars 1984.

7- "Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes", octobre 1984.

8- "De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques", avril 1985.

9- "Trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Ghazzali et Ibn-Maïmoun", novembre 1985.

10- "La piraterie au regard du droit des gens", avril 1986.

11- "Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine", novembre 1986.

12- "Mesures à décider et à mettre en oeuvre en cas d'accidents nucléaires", juin 1987.

13- "Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes", avril 1988.

14 - "Catastrophes naturelles et péril acridien", novembre 1988.

15- "Université, recherche et développement", juin 1989.

16- "Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux", décembre 1989.

17- "De la nécessité de l'homo oeconomicus pour le décollage économique de l'Europe de l'Est", mai 1990.

18- "L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.", avril 1991.

Ahmed Kamal Aboulmajd : Egypte

Mania Saïd Al-Oteiba : Emirats Arabes-Unis

Yves Pouliquen : France

Chakir Al-Faham : Syrie

Omar Azimane : Maroc

Ahmed Ramzi : Maroc

Abid Hussain : Inde

André Azoulay : Maroc

Sahabzada Yaqub-Khan : Pakistan

Mohammed Jaber Al-Ansari : Bahrein

Al-Houceine Ouaggag : Maroc

Rahma Bourqia : Maroc

LES MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone: U.S.A.

Charles Stockton: U.S.A.

LES MEMBRES
DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Henry Kissinger : U.S.A.
Maurice Druon : France
Neil Armstrong : U.S.A.
Abdellatif Benabdeljelil : Maroc
Abdelkrim Ghallab : Maroc
Otto de Habsbourg : Autriche
Abdelwahab Benmansour : Maroc
Mohamed Habib Belkhodja : Tunisie
Mohamed Bencharifa : Maroc
Ahmed Lakhdar-Ghazal : Maroc
Abdullah Omar Nassef : Arabie Saoudite
Abdelaziz Benabdallah : Maroc
Abdelhadi Tazi : Maroc
Fuat Sezgin : Turquie
Abdellatif Berbich : Maroc
Mohamed Larbi Al-Khattabi : Maroc
Mahdi Elmandjra : Maroc
Ahmed Dhubaïb : Arabie Saoudite
Mohamed Allal Sinaceur : Maroc
Ahmed Sidqi Dajani : Palestine
Mohamed Chafik : Maroc
Lord Chalfont : Royaume-Uni
Amadou Mahtar M'Bow : Sénégal
Abdellatif Filali : Maroc
Abou-Bakr Kadiri : Maroc
Jean Bernard : France
Robert Ambroggi : France
Azzeddine Laraki : Maroc
Abdelhadi Boutaleb : Maroc
Idriss Khalil : Maroc
Abbas-Al-Jirari : Maroc
Pedro Ramirez-Vasquez : Mexique
Mohamed Farouk Nebhane : Maroc
Abbas Al-Kissi : Maroc
Abdellah Laroui : Maroc
Bernardin Gantin : Vatican
Abdallah Al-Fayçal : Arabie Saoudite
Nasser Eddine Al-Assad: Jordanie
Anatoly Andreï Gromyko : Russie
Georges Mathé : France
Eduardo de Arantes e. Oliveira: Portugal
Mohamed Salem Ould Addoud : Mauritanie
Pu Shouchang: Chine
Idriss Alaoui Abdellaoui: Maroc
Alfonso de la Serna: Espagne
Al-Hassan Bin Talal : Jordanie
Mohamed Kettani : Maroc
Habib El Malki : Maroc
Mario Soares : Portugal
Othmane Al-Omeir : Arabie Saoudite
Klaus Schwab : Suisse
Driss Dahak : Maroc

ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

Charia Imam Malik, Km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

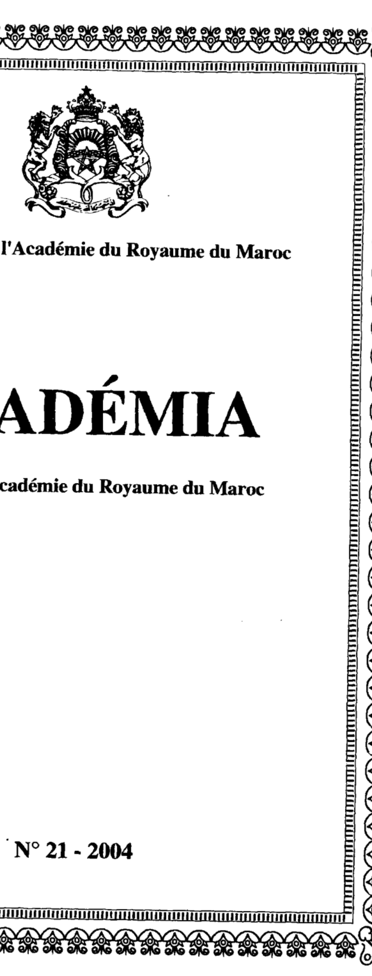
Téléphone : 037 75.51.13 / 75.51.24
037 75.51.35 / 75.51.89
Fax : 037 75.51.01

Dépôt légal : 29/1982

ISSN : 0851-1381

PHOTOCOMPOSITION : ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC
TIRAGE : IMP. EL MAARIF AL JADIDA - RABAT

2004



Publications de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 21 - 2004



Publications de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 21 - 2004